


# حَسَن حنَفي

## ثورة العقيدة وفلسفة العقل



علي أبو الخير

## د. علي أبو الخير

ولد في محافظة المنصورة، مصر، عام ١٩٥٥، دكتوراه في الإدارة الإسلامية من جامعة المنصورة.

له دراسات في مجلات علمية، وكتب عدّة منها:

- علي الإمام المبين.
- في رحاب كربلاء.
- ثقوب في عقل الأمّة.
- الرسول المصطفى.

# حسن حنفي

## ثورة العقيدة وفلسفة العقل

علي أبو الخير

# حسن حنفي

## ثورة العقيدة وفلسفة العقل



المؤلف: علي أبو الخير
الكتـاب: حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل
متابعة وتدقيق: محمد دكير وفريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2011
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 84 - 6




**Hassan Hanafi**
**revolution of belief and philosophy of mind**





**مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**
**Center of civilization**
**for the development of Islamic thought**
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص. ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

# المحتويات

# الإهداء

إلى صاحب مشروع العقل وحرية الإنسان ولاهوت الأرض..

رغم اختلافنا معه، فإنَّنا نُهديه بعضاً من أعماله..

تحيَّة واجبةً.. وفرضاً لازماً..

إلى الدكتور **حسن حنفي**

**علي أبو الخير**

بسم الله الرحمن الرحيم

## كلمة المركز:

يتشرف مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بتقديم هذه الحلقة الجديدة من سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، إلى قرّائه الكرام. وهو إذ يقدّمها يعاهدهم على السير قدماً في مشروعه هذا لقناعته بأنّ تقديم مروحة واسعة من الأعلام يخدم الفكر بعنوانه الواسع والعريض. وربّما صار من نافل القول، بعد تقديم عدد كبير من الأعلام، الإلفات إلى أنّا لا نهدف من هذه السلسلة إلى التمجيد ولا الترويج، ولا التحطيم ولا التفنيد، فبعض من قدّمنا فكرهم قد نختلف معهم في مفردة هنا أو مفردة هناك، وبعضهم نختلف معه في الرؤى الكبرى وأركان المشروع؛ ولكن ذلك كله لا يعني بأي شكل من الأشكال تجاهل فكره إذا كان ممن أسهم في تطوير الفكر الديني وقدم فيه أفكاراً قد يوافق عليها هذا ويعارضها ذلك.

والدكتور **حسن حنفي** واحد من الكتّاب الذين أثاروا جدلاً واسعاً، في الوسط الثقافي والفكري، ودُوِّنت دراسات حول فكره نقضاً وتأييداً،

بل وصل ذلك إلى حدّ التناقض بين طرفي الرفض المطلق والقبول الكامل. ولكن ذلك كلّه لا يسمح لنا، سواء عارضناه أم أيّدناه، بأن نسخّر هذه السلسلة لنقضه في حال معارضته، ولا للترويج له بناء على تأييده والإعجاب بفكره. فمثل هذا الأمر يتعارض مع فلسفة هذه السلسلة الفكرية التي تأخذ على عاتقها التعريف بالمفكر وترك الحكم عليه للقارئ.

وفي الختام يسعدنا ويشرّفنا إعلان الاستعداد لتلقي كل الاقتراحات من السادة المثقفين والقرّاء الكرام لتطوير هذه السلسلة كما غيرها من أعمال المركز.

**مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي**

**بيروت 2011**

# المقدمة

عندما قرّرتُ الكتابة عن الدكتور حسن حنفي، كنتُ أُدرك الصّعوبات والمخاطر التي سوف أواجهها؛ لأنَّ الكتابة عن حسن حنفي تعني الدخول في معترك الصراع المتأجِّج بين العقل والنَّقل منذُ فجر الأديان، بين الذين يعتبرون أنفسهم حُرّاس أبواب السماء، وبين أولئك الذين أدركوا أنَّ الله لم يعترف بسلطان للإنسان على نفسه سوى الفهم المعتدل للنّصوص المقدّسة.

والكتابة عن مشروع حسن حنفي لا تعني أنّنا سننحاز إلى فكره وآرائه، ولكنّا مع الكتابة عنه سوف نحاول استشراف مشروعه، واستكشاف أفكاره المثيرة للذات والآخر، للروح والعقل. فهو صاحب مشروع عقليّ فلسفيّ، دينيّ دنيويّ، خلفيَّته ثقافة إسلاميّة ومعرفة قرآنيّة، مشروع هدفه نقل الفلسفة إلى الواقع، إلى حقل المعرفة الشعبيّة، لأنّ الفيلسوف لديه لا يجلس في مكان مرتفع لينظر للنَّاس من علٍ، وإنَّما عليه أن يعمل على تحرير المفاهيم الفلسفيّة من أجل الوصول بها للثورة من أجل التجديد، ورفع سُلطان القداسة عن مُفسِّري النّصوص المقدَّسة.

والثورة التي يراها حسن حنفي هي ثورةُ عقلٍ ووعيٍ، ولذا فإنَّ كثيراً من كتبه يحمل مصطلح الثورة «من العقيدة إلى الثورة» في أجزائه الخمسة و«الدين والثورة في مصر» بأجزائه الثمانية، و«من النقل إلى الإبداع»، و«التراث والتجديد»، وغيرها مما يحمل مضمون الثورة وروح التجديد.

كما أنّ الثورة لديه تعني الإبداع والتجديد، والحوارات الدائمة النقديّة مع الآخرين، وهذا ما جعل فكره وآراءه محلَّ جَدلٍ ونقاش دائم في الساحة العربيّة والإسلاميّة، وتلك سمة الشخصيات المؤثّرة التي تُزعج من يضعون أنفسهم أمام باب السماء، وتُزعج الذين يريدون إبعاد العقل عن فهم النّص المقدّس فهماً يُواكب الحياة وينسجم مع الواقع . . . وبين أولئك تُوجد نخبة في الوسط ترفض سيادة حرّاس السماء، كما ترفض سلطان العقل وحده على أوَّليات الحياة، وهؤلاء لا يعترضون على حسن حنفي في إبداعاته، وإنَّما الإشكال الظاهري في الموقف من القيم ومن إيمان قد يتغاضى عن الاستبداد والظلم والأثرة، أو عندما يُفهم الصبر على أنّه خضوع للثالوث الآثم: السلطة والجنس والدين، كما يراه من يريدون احتكاره.

فالله سبحانه وتعالى عندما أنزل الرُسل بالكتب السماوية أنزل معهم الميزان، وهو ميزان معنوي للوصول بالعدل إلى منتهاه بدون تطفيف، إذ لا قيمة للحياة بدون العدل، ولا قيمة للعدل بدون وجود سُلطة تُقيمه بالقسطاس، وتلك السُلطة دوماً ما تنحرف بالميزان، لذلك ظلَّ معظم فترات التاريخ البشري مائلاً، والميل دوماً لليمين كما يرى حسن حنفي في كتابه «اليمين واليسار في الفكر الديني»، فاليمين يأخذ من الدِّين ما يراه صالحاً للحكم، ففي الدِّين الصبر على الأذى والمكروه وطُغيان

الحاكم، ومن بعض علماء الدِّين وكهنته تَستمد السلطة بعض الشرعيّة وما يُبرِّر ظُلمها واستبدادها. وفي الكفّة اليسرى من الميزان يقبع الثائرون ضدَّ هذه المفاهيم المنحرِفة والمحرِّفة للأديان والقيم، ويرَون الدين دعوة للعدل والمساواة والأريحية والإخاء. وفي ذلك الجانب نجدُ **حسن حنفي** متمسكاً بمواريثه الإسلاميّة الداعية للحقيقة. نجده ينطلق من النصّ القرآنيّ، مستلهماً منه تلك المصطلحات التي يراها ضرورية لحياة الإنسان. فالله سبحانه وتعالى يدلّ على الأرض والخبز والحرية والعدل والعتاد والعُدَّة وصيحات الفرح، إنَّه كلّ شيء بالفعل.

طبعاً لا يمكن ادِّعاء أنّه يقول بوحدة الوجود كما ذهب الحلاج وابن سبعين وابن عربي؛ لا، فهو يُريد عودة الفروع إلى أصولها من أجل إعادة بنائها، وتلك العودة لا تكون إلا بالفهم الحقيقيّ لكُتب السماء، وهذا الفهم يقوم على المنطق والعلم دون رفض الغيب. لقد رأينا صراعات دامية في التاريخ البشريّ بين الذين جعلوا أنفسهم - دون استحقاق - حُرّاس السماء، وبين الذين وَعوا حقيقة الرِّسالات، أو بين أهل الدراية وأهل الرواية، بين النقل والعقل، بين المحافظين والأحرار، أو ما اختصره **حنفي** بالصِّراع بين اليمين واليسار.

وقد وُجدت تلك الإشكاليّة في كافّة الأديان: في اليهوديّة بين الفِريسيِّين والصَّدوقيِّين، وفي المسيحيّة بين الكاثوليك والبروتستانت، وفي الإسلام ظهرت تلك النزعة عند المعتزلة، وهم أحرار الإسلام، فهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله، ثم برهنوا بالأدلّة العقليّة على وجود الله، وتعمَّقوا في معنى العدل وجعلوه أهمَّ أُصولهم، حيث نظروا إلى عدل الله فرأوا أنَّ ذلك لا يكون إلاّ بتقرير حرية الإرادة، وهي الحرية

التي رفضها ملوك بني أمية وبني العباس؛ لأنَّ حرية الإرادة ليست حريةَ دينٍ فقط، فهي حرية إرادة سياسيّة أيضاً، لذلك حُورب المعتزلة من بعض الفقهاء ورموهم بالزندقة والكُفر والمروق عن الدِّين، رغم أنهم يدينون بكل أصول الإسلام.

وهذا هو الموقف الذي وقفه مُجمل سلاطين وخلفاء وملوك المسلمين. وعندما كان أحمد بن حنبل يُعذَّب أمام المعتصم رقَّ الأخير له، ورأى أن يُفرج عنه فقال له جُلساؤه: تتركه يا أمير المؤمنين ويُقال غلب خليفتين؟ فتركه في السجن ومن معه حتّى مات المعتصم، واستكمل الواثق أخذ الناس بالشِّدة في قضية خَلْق القرآن. والملاحظ هنا أنَّ ابن حنبل طوال فتره تعذيبه لم يخلع طاعة أيّ من الخلفاء الذين عذَّبوه، وعندما تولَّى المتوكل وأخذ برأي ابن حنبل وجماعته بدأت فتاوى الكفر والمُروق والزندقة ضد علماء المعتزلة والشيعة.

ما نريد قوله: إنَّ أهل الرواية عندما انتصروا كفّروا كل صاحب قلم ورأي وفلسفة، والتهمت النيران مكتبات فلاسفة المسلمين من شرق البلاد لغربها، وكانت البداية الحقيقيّة للانهيار البطيء للحضارة الإسلاميّة، باستثناء فترة الخلافة الفاطميّة التي جعلت من الفلسفة والرأي والمكتبات والعلوم والمعارف نبراساً لفهم القرآن الكريم، وظلَّ هذا الموقف من الآخر المخالف سائداً بين المسلمين إلى يومنا هذا..

دعاة وفقهاء يعتقدون لأنفسهم العصمة، ويكيّفون حياة المسلمين حسب ما يرونه الحق المُطلق، وهي سلطة دينيّة ارتبطت بالسلطة السياسيّة، ثم شباب مُتطرف يرى في قتال ومواجهة السلطة السياسيّة ومعها الأبرياء في هذه المجتمعات ضرورة دينيّة، ويحكمون على

الجميع بالكفر، يشوهون الإسلام ويضعونه في مواجهة القوى العالمية الاستعمارية، كل هؤلاء فرّغوا الأديان والمجتمعات من المفهوم الحقيقيّ لدين الله واختزلوه في عبارات...

وفي الجانب المُقابل، نجد علماء لهم رؤية أخرى لدور الدين الحقيقيّ في المجتمع، دور يرفض الخضوع والاستسلام، ويدعمُ مفاهيم الثورة والمقاومة ضد الاستبداد الداخلي والاحتلال الأجنبي. وأصحاب هذه الرؤية يُريدون إحياء الذات والثقة بالنفس، ومن هؤلاء، بلا شك، د. **حسن حنفي** الذي يقول في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»: يجب إخضاع الغرب للدِّراسة من منظور الذات كما أخضَعَنَا للدراسة من منظوره. إنَّه يرى أنَّ الثقة بالنَّفس وتجديد التراث وتحرير المفاهيم من دراستها الوهمية، هي المقدمة الحقيقيّة لجعل المجتمعات الإسلاميّة تُواجه مصيرها بنفسها، عندما تتسلَّح بالمناعة الفكريّة والثقافيّة والسياسيّة قبل المناعة العسكرية.

و**حسن حنفي**، وهو في سبيله لإحياء تلك المفاهيم، كان من الطبيعيّ أن تصطدم رؤيته مع رؤية الجانب الآخر، الذي يشمل بعض الخطباء والشيوخ والمتطرفين، وجميعهم يستعدُون العامَّة عليه، ويأخذون من كتبه ما يُؤيد وجهة نظرهم...

من هنا، فالمنهج الموضوعي يفرض علينا عرض مشروع **حسن حنفي** كما كتبه وكما يدعو إليه، وألا نحمّل كلماته ما لا تحتمل، ثم بعد ذلك يحق لنا ـ بعد الفهم والاستيعاب ـ أن نوجّه لهذا المشروع الفكريّ النقد الموضوعي، الذي يمكننا من التعرّف إلى مشروع د. **حسن حنفي** وإلى شخصه، هل هو فيلسوف وحكيم، أم إنه فقيه من فقهاء

المسلمين، أم هو من الدعاة للدين على المنهج السلفي التجديدي، دون أن يُقلِّل ذلك من قيمته ولا من رؤيته، خاصة وأنه ينحاز إلى المستضعفين ضد طغيان المادة والسلطة والهيمنة الأجنبية، وحماية الناس من استغلال السلطة باسم الدين، وحماية الشعوب من استغلال الاستعمار؟

إنَّ الدكتور حنفي يرى أنَّ الرسالة خطاب من كاتب إلى قارئ، لذلك كتب «من العقيدة إلى الثورة» للثائر الذي يريد تأصيل ثورته ومدَّ جذورها في الموروث الثقافيّ، وللمُحافظ ليقلِّل من محافظته، ويساهم في مسار التقدّم الاجتماعيّ، وللعلْماني كَيْ يعرف أنَّ التُّراث الذي يدعو للقطيعة معه، يمكن أن يجد فيه بُغيته، وللسَّلفي الذي يتصور العقائد غاية في ذاتها، وعالَماً مُغلقاً يحتوي على الحقائق في ذاتها، وليست مجرَّد أدواتٍ لتغيير الواقع أو لتطويره، وللمُتكلم ليُذكِّره بأنَّه لا يوجد عِلمٌ مقدّس؛ بل علمٌ اجتماعيّ وأيديولوجي، يدخلُ في صراع الأفكار كجزء من عمليّة الصراع الاجتماعيّ، وللعالِم الاجتماعيّ كي يعلم أنَّ الصِّراع الأيديولوجي في المجتمعات هو العامل الأكثر حسماً في عمليات الصراع الاجتماعيّ.

وأما كتابه «من النَّقل إلى العقل» فقد كتبه لكلِّ من يُريد الحُكم على الذَّات العربيّة الإسلاميّة، وأزمة العقل العربي والمسلم الذي يتخبط للخروج من إشكالية النقل والإبداع، وكتب «من النص إلى الواقع» للفقيه من أجل أن يُجدِّد ويطوّر طرق الاستدلال ويغلِّب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع، على حرفيّة النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص...

إنَّ مشروع حسن حنفي مُرتبط بالإنسان وبحريته للوصول إلى الحرية بإقامة ما أسماه لاهوت التحرير، لاهوت أرضي يجعل الإنسان مسؤولاً حراً عن نفسه كشخص وكمجموعة وكأمة... لذلك ارتأيتُ أن يكون عنوان هذا الكتاب «حرية الإنسان ولاهوت الأرض»، استلهاماً من مشروعه ومن خلاصة أفكاره.

ورغم حجم الانتقادات التي وُجِّهت لمشروع حسن حنفي بسبب ميله إلى تقمص دور المفكّر والداعية، والمزج بين منطلقات الفيلسوف وتوجّهات الشيخ، ولكنّه يبقى مع ذلك صاحب مشروع، وصاحب رؤية، ننقدها ونحترمها، نأخذ منها ونردُّ عليها. إنّه مشروع يقوم على أسس ثوريّة عقلية تحرّريّة. والتحرّر هنا مقدمة لثورة العقيدة ولفلسفة العقل، ثم التحرير يشمل الأرض والإرادة، كما يشمل الدين والفلسفة، وذلك بعد إحياء علوم الدنيا في مقابل إحياء علوم الدين..

وهذا ما سنتعرَّف إليه بالتفصيل عند مقارباتنا لمشروع حنفي وآرائه، خلال فصول هذا الكتاب، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل...

**علي أبو الخير**

القاهرة، 2010

# الفصل الأول

## حسن حنفي.. سيرة ومسيرة[1]

سيرةُ حسن حنفي عبارة عن علاقة بين الأنا والآخر، بين الذات والموضوع، بين الدَّاخل والخارج، وذلك حسب تعبيره. فهو لا يسرد سيرته إلّا في إطار تلك العلاقة المتداخلة بين الداخل والخارج، النَّفس والمجتمع، الذات والآخر. وهو أيضاً لا يسرد سيرته إلا كشهادة على العصر، الذي شمل عصوراً عدّة، مَلكية وجمهورية، ليبرالية وقومية، ثوريّة ومحافظة، وشمل احتلالاً وتحرّراً ثم احتلالاً، ثورة ثم ثورة مضادة، فهذه المفردات تشمل تلك السيرة المتداخلة المتشابكة.

وُلد حسن حنفي في العام 1935م في القاهرة، القاهرة القديمة المعزّيّة على وجه التحديد، بجوار مبانٍ تدل على تاريخ من بنوها. وُلد لأسرة من الطبقة المتوسطة المصرية التي قامت على أكتافها حركة التحرّر

(1) اعتمدنا في سيرة حسن حنفي على ما جاء في كتبه: **هموم الفكر والوطن**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ج2، فصل في محاولة لكتابة سيرة ذاتية؛ **والدين والثورة في مصر** 1952 ـ 1981 م، ج6، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989م؛ ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حنفي لم يكتب سيرته إلا من واقع كونها شهادة للعصر أو العصور التي عاشها، ولذا لم يُفردها كسيرة تفصيليّة، ويودّ من يفعلها مستقبلاً.

من الاستعمار البريطاني. وقد كان شأنه شأن كل أطفال تلك الطبقة، حيث دخل كتّاب «الشَّيخ سيِّد» بحي باب الشعرية ليحفظ القرآن الكريم، وعُمره لم يتجاوز الخامسة، ولكنّه لم يمكث فيه سوى عدة شهور، حيث التحق بعدها بمدرسة سليمان جاويش الأوَّلية بجوار باب الفتوح، أحد أبواب القاهرة القديمة المقام بسور صلاح الدين، حيث ظل بهذه بالمدرسة أربع سنوات، انتقل بعدها لمدرسة السلحدار داخل جامع الحاكم بأمر الله الفاطميّ حيث قضى بها عاماً واحداً. وخلال تلك السنوات كان يحفظ القرآن الكريم قبل طابور الصباح تطوُّعاً، ربما تعويضاً عما فاته في الكتّاب الذي لم يمكث فيه إلا شهوراً قليلة. . .

انتقل بعدها لمدرسة باب الشعرية التي قضى بها خمس سنوات، وهنا تغيَّر مستقبله، فقد كان من المفترض أن يلتحق بعد المدرسة الأوَّلية بمدرسة المُعلمين لكي يصبح مدرساً، ولكنّ التحاقه بمدرسة السلحدار ثم مدرسة باب الشعرية التي أنهى بها الدراسة الابتدائيّة وهو لم يبلغ الثانية عشرة، مهَّد الطريق أمامه ليدخل المدرسة الثانويّة فالجامعة.

والتغيير هنا ارتبط بدراسته التي جمعت بين التراث القديم والتراث الغربيّ، لأنّه في مدرسة باب الشعريّة تعلم الإنجليزيّة وتعرّف إلى آدابها، والتعليم المدني أتاح له فرصة الاطلاع على المعارف والعلوم، والميل للتحديث في القديم، والبحث عن الاستغراب مقابل الاستشراق. لقد كانت مرحلة وعي مبكّر شاء أن يقف به منذ البداية في طريق التقاطع بين القديم والجديد، بين الاحتلال والثورة عليه، ففي الفترة الممتدة من عام 1935م وحتى 1947م ـ وهو العام الذي أنهى حنفي فيه دراسته الابتدائية ـ كانت مصر تئن تحت وطء الاحتلال البريطاني، والمظاهرات تندلع بين

حين وآخر مُندّدة به. وقد شارك حنفي في مظاهرات 1946م وهو في الحادية عشرة من عمره تأييداً للطلبة والعمال في الجامعة المصرية. كما وعى مبكِّراً ملابسات أحداث الحرب العالمية الثانية، عندما وقف شعب مصر مع دول المِحْور لأنها ضد الإنجليز المستعمرين، ولذلك كان معجباً بالألمان وبالروح الألمانيّة، وبروميل الثعلب، رغم هزيمته في معركة العَلَميْن...

ورغم أنَّ حسن حنفي قاهِرِيٌّ المولد والنشأة، لكنّه عرف الريف عن قرب، لأنَّ جدَّه لأبيه، المغربيّ الأصل، استقرّ في بني سويف شمال الصعيد وتزوّج من قبيلة بني مُر، لذلك نجده يقضي بعض الوقت في مسقط رأس الأسرة بين الحين والآخر، وخصوصاً عندما كانت القاهرة تتعرّض للغارات الحربيّة..

بعد أن أنهى حنفي المرحلة الابتدائيّة، التحق بمدرسة خليل آغا الثانوية بشارع الجيش حالياً (فاروق سابقاً)، حيث قضى بها خمس سنوات، وحصل على شهادة التوجيهية التي تُتيح له دخول الجامعة، وكان ذلك عام 1952م، وهي السَّنة التي كان على حنفي أن يختار فيها تخصّصه: العلمي وأدبي الفلسفة أو أدبي الرياضيات، فاختار الفلسفة ودخل مسابقة التوجيهية وكان الأول فيها، مما أتاح له دخول الجامعة بالمجان، فالتحق بكلية الآداب بجامعة القاهرة قسم الفلسفة، لأنَّ الفلسفة بالنسبة له هي التي تجمع كل الفنون...

قبل أن يبدأ دراسته بالجامعة ـ بأقل من ثلاثة شهور ـ اندلعت الثورة المصرية في 23 يوليو/ تموز 1952م، لكنّه تابع دراسته بالجامعة أربع سنوات وتخرج عام العدوان الثلاثي على مصر العام 1956م بعد تأميم قناة

السويس. بعد التخرج آلى على نفسه أن يدرس في جامعة السربون بباريس مثل من سبقه من رواد التجديد في مصر، لكن وبسبب العدوان الثلاثي الإنجليزي ـ الفرنسي ـ الإسرائيلي، وقطع العلاقات بين مصر وفرنسا وجد حنفي صعوبة بالغة في السفر، لكنّه سافر على نفقته الخاصة، ولم يأخذ معه سوى عشرة جنيهات وبعض الجُبن الأمريكي الذي كان يأتي معونة، وبالفعل حصل على تأشيرة السفر وسافر في نوفمبر/ تشرين الثاني 1956م أي بعد تخرجه بأشهر قليلة، رغم اعتراضات أسرته ومحاولات الأم ثنيه عن السفر، لكن مع تصميمه سافر إلى فرنسا.

عاش حنفي في فرنسا عشر سنوات كاملة، حصل خلالها على الماجستير والدكتوراه. ورغم معاناته الشديدة من الغربة فقد درس الفلسفة والموسيقى معاً، درس الموسيقى في معهد الموسيقى بباريس مستمعاً، وبعد الظهر في السربون، وقرأ خلال أربعة شهور في صيف 1958م كل نصوص الفلسفة اليونانية، وكان ذلك بمستشفى المدينة الجامعية حيث كان يُعالج بسبب اشتباه بإصابته بمرض السل.

حصل حنفي على الدكتوراه عام 1966م عن رسالته «تفسير الظاهريات». وعاد إلى القاهرة بعد مناقشة رسالته في العام نفسه. وابتداء من عام 1967م عمل مدرساً بكلية الآداب بجامعة القاهرة.

في الفترة من 1971 إلى 1975م عمل حنفي في جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، ثم عاد لجامعة القاهرة من جديد ليعمل خمس سنوات في الفترة من 1976 إلى 1981م، انضمَّ خلالها لحزب التجمع الوطني التقدّمي الوحدوي، وهو الحزب اليساريّ المعروف،

حيث أسهم مع أعضائه في تأسيس جريدة الأهالي. وفي الأهالي اصطدم مع تجربة الرقابة مرتين، رقابة الحزب على الكتّاب، ورقابة الدولة على الحزب. وفي الجامعة جُوبه بمن يُحارب فكره وينتقده، بل حُوِّل للتحقيق بسبب امتناعه عن العمل في كنترول الكلية وتصحيح درجات الطلاب، وعُوقب باللوم والإنذار، كما تمَّ تأخيره عن الترقية لدرجة الأستاذية حتّى العام 1980م.

في سبتمبر/ أيلول من العام 1981م فُصل من الجامعة مع من فُصلوا من أساتذة الجامعات الذين عارضوا معاهدة السلام مع إسرائيل، في ما عُرف باسم خريف الغضب، وتمَّ نقله إلى وزارة الشؤون الاجتماعيّة، ولكنّه عاد إلى الجامعة في أبريل من عام 1982م.

غادر حنفي مصر إلى المغرب حيث عمل بجامعة محمد بن عبد الله بفاس لمدة عامين (1982 ـ 1984م)، ثم بعدها انتقل للعمل بجامعة طوكيو باليابان في الفترة بين (1984 و1987م)، كما عمل مستشاراً لبرامج البحث العلمي لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو أيضاً، بالإضافة إلى عمله في جامعة صنعاء (باليمن) لفترة وجيزة.

عاد حنفي إلى القاهرة عام 1987م، حيث أصدر بعد عودته مباشرة الجزء الأول من كتاب «من العقيدة إلى الثورة» وكذلك «دراسات فلسفية»، ثم جمع مقالاته التي كتبها عن: الثورة والحضارة وأصدرها في كتاب «الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981م» في ثمانية أجزاء، ثم أصدر كتاب «مقدمة في علم الاستغراب 1991م»، كما قام مع آخرين بتأسيس الجمعية الفلسفيّة المصرية، وأشرف على تفعيل أنشطتها، دون أن يمنعه ذلك من مُتابعة نشاطاته في الكتابة والتأليف.. وما زال حسن

حنفي يكتب مقالاته في الجرائد المصرية والعربيّة ويُشارك في المؤتمرات داخل مصر وخارجها، ويُساهم في تشكيل العقل العربي، والوعي الإسلاميّ. وبسبب تناوله الجريء لقضايا الفكر الإسلاميّ وآرائه حول التراث والتجديد، فإنَّ بعض الدعاة وعلماء الدين التقليديين كفَّروه وحكموا عليه بالارتداد، بعدما أخذوا من كلماته، ومن كتبه ما يدل على الردّة، وأخذوا من محاضرته بجامعة الإسكندرية دليلاً على زندقته، عندما شبَّه القرآن الكريم بالسّوبر ماركت، مع أنَّ ما يقصده هو أنّ القرآن الكريم فيه كل شيء، ولكن خصومه قالوا إنه يعني أن القرآن الكريم ليس له ضابط. لكن يُحسب لحسن حنفي موقفه الداعم للمقاومة ضد الاحتلال الصهيوني للأرض العربيّة، وضدّ الاحتلال الأمريكي للعراق، والتدخل السافر في الشأن العربي والإسلاميّ، وهي مواقف واضحة في جميع كُتبه لأنها تتناغم مع ثورة العقيدة وتنسجم مع فلسفة العقل ولاهوت الحرية.

# الفصل الثاني

# البيئة ومصادر فكر حسن حنفي[1]

عندما نتحدَّث عن البيئة الفكريّة التي تأثَّر بها حسن حنفي، فإنَّنا نجد أنفسنا ننساق تلقائياً للحديث عن مصادر فكره، انطلاقاً من جغرافيته أو بيئته الخاصة والعامة، والتاريخ الذي يحتضن المصادر والخلفيات الفكريّة والعقائدية.

ففي سنواته التي درس فيها وأخذ وأعطى، شرح ونقد، أثّر وتأثّر، غيّر فكره بما يتَّفق وفلسفته ونظرته للأحياء والأشياء، للذات والموضوع. ومن يقرأ جوانب من سيرته كما كتبها في: «هموم الفكر والوطن ـ الجزء الثاني» و«الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981م ـ الجزء السادس» يجد أنّه لم يُؤرخ لسيرته تفصيلاً كما يفعل غيره، بل اعتبرها شهادة على عصر عاش فيه، وهو عصر اختلط فيه الليبرالي بالقومي،

---

(1) عن البيئة الفكرية اعتمدنا ما جاء في سيرته، والوضع العام السياسي والاجتماعي الذي كان يسود مصر والدول الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين، وكذلك ما حدث وما يزال يحدث في الساحة والمنطقة من تداعيات سياسية وثقافية، وما زال حسن حنفي يُعايشها ويكتب عنها، بما يمثل الامتداد الفكري له حتى اليوم.

العلماني بالديني، الفعل المتحرك بالعقل الثابت، والعقل الثابت بالمجتمع المتغير. وما يُستخلص من سيرته ومن قراءة كتبه هو أنَّ البيئة الفكريّة تبدأ بالجغرافيا التاريخيّة. فقد عاش طفولته وحتى مطلع شبابه في القاهرة الفاطميّة، أي أنّ بيئته الأولى هي جزء من تاريخ فاطميّ جعل مصر دولة عربيّة إسلاميّة، تُمارس دور القائد لباقي دول العالم الإسلاميّ، وظلَّت كذلك منذ الدولة الفاطميّة وحتى وقوعها تحت حكم الخلافة العثمانية عام 1517م بالاحتلال العسكري المباشر. ومع ذلك ظلَّت مصر تُمارس حكماً ذاتياً فيه بعض الاستقلال، تدعو للخليفة العثماني من على المنابر، ولكنّها تستقطب العلماء والطلاب من باقي دول العالم الإسلاميّ في الأزهر الشريف. وفي هذه الفترة عرفت مصر التعدد والتنوع والتسامح، كما عرفت الاستبداد المُغلف باسم الدين.

ألم تصدر فتوى من شيخ الإسلام في الآستانة تقول بخروج أحمد عرابي من الدين لأنّه خرج عن طاعة الخليفة، ولأنه ثار في وجه الخديوي توفيق وحارب الإنجليز، وفتاوى أخرى غيرها تطلب الطاعة للسلطان أو الملك؟ وفي إطار هذا الاستبداد السياسيّ، عاش المصريون في انسجام اجتماعيّ وديني عفوي، يتداخل فيه حب أهل البيت بحب بقية الأئمة والمذاهب والتيارات.. وهذا التسامح العفوي والتلقائي نجد آثاره واضحة في نفسية **حنفي** وسلوكه ومواقفه وقد أثّر عليه.

وخلاصة القول: إنَّ القاهرة أعطت **لحسن حنفي** بعض تاريخها وجزءاً من جغرافيتها، وبعضاً من حريتها الفكريّة التي أتت إليها من الغرب، بعد أن عاد الطهطاوي من باريس وكتب ما كتب، وكذلك بعد صدور كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وكتاب طه

حسين «في الشعر الجاهلي». فهذا المناخ شبه الليبرالي تمكّن من الفتى حسن حنفي دون وعي منه في البداية، ثم عن وعي وإدراك وعن ثقة ويقين، ثم عن حُب ودعوة، وأمل ورجاء.

## البيئة الفكريّة.. الدين أولاً وآخراً

لم يحفظ حسن حنفي القرآن الكريم جميعه، بل حفظ أجزاء منه فقط في طفولته، ولكنّه درسه كله فيما بعد، وتعامل معه بعد أن قرأه على مَهْل، فتأثّر به كثيراً على مستوى اللغة والمضمون والقيم، في الوقت الذي انخرط فيه في الحركات الوطنيّة. فقد خرج في المظاهرات الطلابية عام 1946م وهو لم يكد يبلغ الحادية عشرة من عمره، وذهب إلى جمعيه الشبان المسلمين عام 1948م ليتطوع في الحرب ضد الغزو الصهيوني لفلسطين، ولكن المسؤولين فيها رفضوه لصغر سنّه. ولكنّه وبعد أن صار شاباً تطوع في حرب الفدائيين في قناة السويس، بعد أن ألغى حزب الوفد معاهدة 1936م عام 1951م، كما شُوهد وهو يسير أمام جنازة الشهداء للصلاة عليهم في جامع الكخيا بميدان الأوبرا..

كما كانت له أنشطة أخرى تؤكد على أن البيئة كانت حاضرة في الفكر والسلوك، الفهم والوعي والإدراك، بيئة سياسيّة تُطالب بالتغيير للأفضل، وبيئة دينيّة تدعو إلى التغيير والتطوير في الخطاب الديني والفهم الواقعيّ للأحداث السياسيّة والاجتماعيّة، وجميعها أثّر في نظرة حسن حنفي، وإن كان ذلك على مهل وفي تؤدة، وهو النهج الذي سار على خطاه فيما بعد. ولقد عبّر أصدق تعبير على تلك البيئة السياسيّة والدينيّة عندما تحدَّث عن سيد قطب فقال: «لو أنني دخلت السجن بريئاً لكتبت معالم في الطريق، ولو لم يدخل سيد قطب السجن لتحول لليسار

الإسلاميّ ولكتب «من العقيدة إلى الثورة»، أي إنَّ البيئة السياسيّة متمثلة في الصراع بين التيارات الليبرالية والاستبداد السياسيّ، وكذلك الصراع بين خطاب دينيّ تقليدي وآخر يدعو إلى التجديد، ذلك كلّه كان له الأثر البليغ في تكوين الوعي السياسيّ والديني لدى **حنفي**.

## بيئة الوعي الديني والصراع حول الدين والثورة

بعد ثورة يوليو/ تموز مباشرة، انضمّ **حنفي** لجماعة الإخوان المسلمين، الذين كانوا على صلة وثيقة بأحرار الثورة، أو كانوا يعتقدون أنهم أصحابها أو أوصياء عليها. وكان رأي **حسن حنفي** في تلك الثورة ـ وهو الدارس للتاريخ والجغرافيا ـ أنّها ثورة فرنسيّة جديدة، تؤسّس لمجتمع حُر جديد. ولكن الوئام بين الإخوان والثورة سرعان ما تغير عام 1954م، وذلك عندما اختار الإخوان الانحياز لمحمد نجيب ضد باقي الثوار. وعندها رأى **حنفي** كيف أن الثوار وبقيادة جمال عبد الناصر أطلقوا النار على طُلاب الجامعة فوق كوبري قصر النيل، لأنهم نادوا بعودة الضباط إلى ثكناتهم، فعاش **حنفي** الصراع بين شرعيّتين، شرعيّة الإخوان التي ينتمي إليها، وشرعيّة الثورة التي يُنادي بها، أو الصراع بين اليمين واليسار، بين المحافظة والتجديد. وقد ازداد صراعه النفسي، عندما رأى الإخوان المسلمين يتعاطفون مع آية الله الكاشاني في إيران ضد محمد مصدق اليساريّ الذي طالب بتأميم النفط في إيران.

فهو إذن كان منذ البداية على يسار الإخوان، ولكنّه بالطبع يسار غير مقدّس. والجديد الذي نراه هو أنّ **حسن حنفي** كان يتجه لليسار الفكريّ الثوريّ دون وعي منه؛ لأن قراءاته المتتالية لسيد قطب قبل تحوله للإخوان: «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، معركة الإسلام والرأسمالية،

السلام العالمي والإسلام» وكتب المودودي والندوي وغيرها، لم تؤسّس لوعي دينيّ فقط، بل ساعدته على التحرّر النفسي من قيود تفسير الدين، وهذا ما جعله ينتقل من الثوريّة المحافظة إلى الثوريّة التجديدية، لأنَّ القراءات المتتالية لأعمال إقبال وفشته، والقصد المتبادل عند هوسرل، والوجود الإنسانيّ عند ياسبرز وهيدجر وكير كجارد وسارتر ومارسل، كلها كانت إرهاصات لهذا التحول اللاإرادي، لأنَّ عمليّة التحول تحتاج لفترة قد تطول أو تقصر، ولكنّها دوماً مرتبطة بالذهن القارئ، المُحلل والمُستقصي، المتأمل والناقد، لتجعله ينتقل «من النقل والواقع إلى الإبداع»، وذلك كلّه ارتبط بفترة من أخطر الفترات التي عاشتها مصر، وهي فترة الثورة والتحرك العالمي ضدها، بعد أن أصبح جمال عبد الناصر مُلهماً لكل أحرار العالم.

وعندما خطب جمال عبد الناصر من فوق منبر الأزهر عام 1956م رأى حنفي في هذه الخطبة نموذجاً للخطبة الثوريّة وليس الخطبة الوعظية، التي تجعل المصلين ينامون أثناء إلقائها، أي أنَّ النظرة التأمّلية للوعظ الديني والنقد الذاتي للتفسير كان يختمر في ذهنه بصورة مقارنة وتلقائية، تربط المعارف المكتسبة بالتدين الفطري، أو التحول ـ حسب قوله ـ للوعي الفلسفي. .

إنَّ البيئة الفكريّة لحسن حنفي تمتد من القاهرة لباريس عندما ذهب لجامعة السربون للدراسة والحصول على الماجستير والدكتوراه، بيئة درس فيها الفلسفة والدين، وتعرّف إلى الفكر القديم والجديد، وانفتح على إشكالية الأصالة والمعاصرة. وأثناء ذهابه بالباخرة إلى فرنسا توقف في أثينا في اليونان، حيث وجد ضالته فزار سجن سُقراط، أي إنّه كان

يسعى للوعي الفلسفي هذه المرة بإرادته الكاملة والحُرة، وفي فرنسا درس الفلسفة والموسيقى، وقرأ كل نصوص الفلسفة اليونانية وسافر إلى معظم دول أوروبا. لقد ذهب حنفي إلى أوروبا حاملاً ميراث كل من سبقوه إليها، فلم يذهب إليها فارغ الوفاض، ولكن مُحمَّلاً بتجارب الطهطاوي وطه حسين والأفغاني ومحمد عبده. لقد ذهب ناقداً دارساً متأثراً ومؤثّراً، فرأى علماء بلا طُلاب، كما رأى في مصر والشرق طلاباً بلا أساتذة، كما هو الحال في الغرب عموماً بما فيه أمريكا. وعندما كان يُعد رسالة الدكتوراه كان يبحث ـ عن وعي ـ عن فيلسوف مُستشرق أو مُستشرق فيلسوف، لأنّه رأى في السُّربون إما فلاسفة غير متخصصين في الإسلام، أو مستشرقين غير متخصصين في الفلسفة. وهذه الحيرة جعلته يبتدع ـ كما يقول ـ خطاباً إسلامياً جديداً ليكون بداية لفكر إسلاميّ جديد، يقوم على العلاقة بين الفكر والواقع، وبين الدين والحياة، كما اكتشف أن ما يقوم به بلغة الفلسفة الحديثة، قام به القدماء بمصطلحات علم اللغة، وتوصل أخيراً لدراسة «مناهج التأويل. . محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه».

لقد كان حنفي ينتقل بوعي إلى تفسير الظاهريات، وهذا ما جعله يختارها موضوعاً وعنواناً لأطروحته، أي إنّه بدأ ينتقل بالتدريج إلى واقع النصوص المقدّسة ليؤسس عليها علمه الجديد، الذي كتب فيه القدماء، فجاءت دراسته «مناهج التفسير»، لكنّه وجد نفسه يصطدم مع ما يعتبره النَّاس مقدّسات دينيّة. لقد بحث في منطق الوحي أو منطق النص من منظور واحد، وهو فلسفة الشعور وفي حضارتين مختلفين: الإسلاميّة والغربيّة لمعطيين دينيين مختلفين، القرآن والإنجيل، فانتقل كلية من المثاليّة إلى الواقعيّة، من التنزيل إلى التأويل، من الاستنباط إلى

الاستقراء، من العقل إلى الوجود، من التصور إلى التجربة الحيَّة، فكان من نتيجة ذلك أن سجادة الصلاة التي كان يُصلِّي عليها قبل عام 1960م علّقها على الحائط كعمل فنيّ بعد ذلك، ثم أعطاها بعد عام 1966م إلى فقير ينام عليها لا ليُصلِّي عليها، فهل انتقل بفعله هذا إلى عالم الكفر، أم أنّه كان يريد أن يحوِّل إيمانه إلى إيمان قلبي؟!

الملاحظ هنا، أن حنفي وهو يتحوّل لدراسة الوحي والإيمان بالألوهية، لم يكن متأثراً بالمسيحيّة أو الغرب بقدر ما كان متأثراً بالمنهج النقدي، لأنّه المنهج الذي أتاح له عدم الانفصال كليةً عن وطنه ودينه حتّى لو كان ناقداً لهما، وهو المنهج الذي مكّنه ـ كذلك ـ من عدم الانبهار كلية بالغرب، فقام بنقده، وأعلن نهاية الغرب وبداية الشرق، وأنَّ المطلوب هو قيام علم الاستغراب لدراسة الغرب في مقابل الاستشراق القائم على دراسة الشرق، وهو ما دعاه إلى تأليف كتابه «مقدمة في علم الاستغراب». ونحن هنا نؤكد على أن حسن حنفي، ورغم ما يبدو من كلماته أنّه مُقتنع فقط بالتفسير العقلي للنصوص المقدّسة، إلَّا أنّه لم يكن يبتعد عن الدين، بل كان يقترب منه ناقداً فاحصاً ناشطاً في ذلك، مستكشفاً أعماق تلك النصوص التي رآها متمثلة في الوحي منزّلة من السماء إلى الأرض، ولكن قبل النزول، كانت هناك أسباب للنزول تؤكد أنَّ وحي السماء جاء مستجيباً لواقع الأرض والبشر، وأن كلام الله له علاقة بكلام وواقع البشر، فكان ذلك مصداقاً لما جاء به القرآن الكريم.

وفي كل الأحوال توصّل إلى العلاقة بين العلوم، بين الفلسفة والمنطق والدين، بين النَّص المقدّس وتفسيره ثم تأويله، فكانت البيئة

التي جعلته يغيِّر من قناعاته الفكريّة وينحاز للمفهوم التأويلي، ثم للمفهوم المقاوم، أو المفهوم الثوريّ للدين كأيديولوجية، وكانت تلك التغيّرات الفكريّة بداية لما أسماه الوعي السياسيّ، هذا الوعي الذي حصل عليه مبكراً عندما شارك بالمظاهرات ضد الاستعمار وانضم للإخوان.

والوعي السياسيّ الذي يعنيه وكما فهمه هو الحاجة للعقلانية والحرية والعدالة الاجتماعيّة، وذلك بعد هزيمة يونيو/ حزيران 1967م، وكأنه محمد عبده الذي أراد الثورة بالمفهوم الإصلاحي، وتخلّى عن منهج ثورة الأفغاني. والحقيقة أن منهج محمد عبده كان أعمق أثراً من منهج الأفغاني، لأن الثورة وحدها لا تكفي إلا بتغيير المفاهيم والعمل على تحقيق العدل الاجتماعيّ. ولا يكون هذا العدل إلا بتغيير السلطة الحاكمة في حد ذاتها. والسلطة الحاكمة تُؤيدها المؤسسة الدينيّة وتُواجه من يعارضها بفتاوى التكفير والتضليل، بل تعتبره خارجاً عن الدين، خاصة إذا كان هذا المعارض يعتمد المنطق والفلسفة في فهم الدين كما يفعل حسن حنفي. وقد أدرك هو ذلك، وفهم أنَّ الحرب التي ستُشن ضده قد تهدد فلسفته وتهدد نشرها وتعيق وصولها لمن يريد وصولها إليه، لذلك نجده يتعمّد الاختفاء وراء نصوص الفلسفة الغربيّة، فكان يتناول موضوعات الحرية والعقلانية من منظور الفلسفة الغربيّة، فيجعل الفلاسفة يتحدثون نيابة عنه، فإذا غضبت السلطات وراقبت واتّهمت، لا يكون ذلك من كلامه بل كلام الآخرين، وناقل الكفر ليس بكافر، فهل كان حسن حنفي يمارس التقية ليخفي عقائده، أم أن البيئة التي يعيش فيها فرضت عليه التخفي والتقية والهرب إلى الأمام؟ والحقيقة كما نراها أنَّ حسن حنفي كان يعي جيداً أنّ عرض أفكاره على لسانه هو مباشرة، يعني دخوله في معارك فكريّة ضدّ السلطة والدين، وربما كان يتراءى أمام عينيه

ما حدث لطه حسين وعلي عبد الرازق، رغم أن ما فعلاه لا يصل إلى عُشر ما يقوله هو، وما يصرّح به في كتبه ومحاضراته ومقالاته والتي كانت تُصادف صُعود المدّ الديني، وقناعته بأنّ دمه سيتفرق حتماً بين قبائل التكفير والأزهر والسلطة، وهو ما حدث فيما بعد مع نصر حامد أبو زيد، وفرج فوده الصريع، الذي شهد رجل دين مُستنير هو محمد الغزالي على كفره في المحكمة، فكيف بعلماء دين آخرين يرون في التشكيك في حديث موضوع كفراً وخروجاً عن الملّة؟

إنَّ تخفِّي حنفي وعدم بوحه بصراحة بما يعتقد بصوابه ـ رغم أنّه كان يُهاجم فقهاء السلطان بين حين وآخر ـ لم يمنع سقوطه في مأزق فكريّ صنعه هو بنفسه عندما اختار أن يكون فيلسوفاً وداعياً دينياً، وهي حيرة أوقعته في معارك لم يخضها، وتناقضات كان في غنى عنها، وهو ما سيتبيّن في نقد مشروعه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

إذن لقد فرضت البيئة على حنفي أن يقول ما في نفسه على لسان الآخرين. وهذه البيئة نفسها هي التي فرضت عليه أيضاً وعياً سياسيّاً في أعقاب الهزيمة، ودفعت به كي يختار من الدين الأيديولوجية التي يُقاوم بها الظلم والاحتلال معاً، وأن يجعل من التُّراث كله مقدمة لتحرير النفوس والأرض. فهزيمة 1967م لديه تكمن أسبابها في عدم المعرفة، عدم معرفة العالم بقضيتنا العادلة بعد أن أسأنا عرضها، وظهرنا بصفة المعتدين على إسرائيل، بعد غلق خليج العقبة وسحب جنود الأمم المتحدة من مضايق تيران، ما جعل إسرائيل تدافع عن نفسها وتقوم بحرب وقائية شرعيّة ضدنا. لقد كان حنفي يرى قوة الآخر في التنوير والتحرّر والعقلانية، وهو ما تحدّث به وكتبه في «التراث والتجديد»، أي

تجديد التراث وتثويره وتنويره، وهو ما قاده ـ حسب قوله ـ للوعي الثوريّ/ الإسلاميّ.

إنَّ الناصرية مع أنها كانت ثورة، إلا أنّه كان يغيب عنها النقد العلمي. كانت لا تقبل إلا التبرير والدفاع. أما ثوريّة **حسن حنفي** فهي ثوريّة إسلاميّة تعتمد على النقد الذاتي للنفس والآخر، والنقد للذات والفكر، والوقوف على حافة النقد عند تأويل النص. وقد ظلَّ على قناعاته جميعها، حتّى بعد سفره لأمريكا أستاذاً، وكذلك رحلته العلميّة إلى اليابان، لم تجعله يتراجع عن آرائه وقناعاته، خاصة وأنه كان قد وصل السِّن التي يصعب فيها تغيّير القناعات، ولذا فإنه انضمّ لحزب التجمع اليساريّ المعروف بميوله شبه العلمانية في النظرة للدين، ولكنّه أيضاً ينحاز لصف المعارضة السياسيّة والنقد للرموز السياسيّة والدينيّة. وما زال **حسن حنفي** يقف في أقصى يسار المجتمع يكتب مقالاته وينحاز بيساريته وبيئته وإسلامه الثوريّ لكل حركات المقاومة.

## المصادر الفكريّة لحسن حنفي

تأثَّر **حسن حنفي** بالبيئة التي عاش فيها، في مصر وخارجها، ولم يُغيّر قناعاته إلَّا مرَّة واحدة، وذلك عندما خرج من التقليد إلى التجديد، ومن التفسير إلى النص، ومن التنزيل إلى التأويل. وقد ساهمت البيئة الفكريّة في ذلك التحول. وإلى جانب بيئته المحلية كانت المصادر المعرفية تُسهم في تشكيل فكره الديني والسياسيّ. فقد تأثر **حسن حنفي** بمصدرين أساسيين، تجلّى ذلك في كتبه ومقالاته، هما: المصدر الإسلاميّ والأوروبيّ، أو الشرقي والغربيّ، ومنهما جاء المشروع الذي تبناه، والذي صار معروفاً باسمه، ومن خلال هذين المصدرين اختلطت

الفلسفة بالدين، الشرق بالغرب، العقل بالنقل، الوحي بالواقع، الدين بالثورة، اللاهوت بالتقدّم، الله بالإنسان، وذلك كلّه أفرز سياسة المقاومة ضد آفات النفس، وضد المحتل والظلم والفساد والاستبداد.

## أولاً: المصدر الإسلاميّ

تأتي المصادر الفكريّة الإسلاميّة **لحسن حنفي** في مقدمة المصادر التي تأثر بها في حياته وكتبه ومحاضراته. فقد قرأ القرآن الكريم بأكمله وفهمه، وتعامل معه بمنهج التأويل، بالفهم والتّدبر العقلي، وليس بالنقل الجامد أو الاعتماد على التفسيرات القديمة، ومن القرآن الكريم انتقل إلى دراسة علم الكلام، فتأثر بالمعتزلة، فهو معتزلي في التوحيد، ثوريّ في العدل، كما قال معلقاً على «رسالة التوحيد» لمحمد عبده. فقد أخذ من المعتزلة القول بالتوحيد خاصة في صفات الله، فنزّه الله عن التجسيم والتشبيه بخلقه، كما إنَّ تأثره بالمعتزلة لم يمنعه من تجديد ما لديها، خاصة عندما يتعلق الأمر بالإنسان، لأنَّ «نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو أصلي التوحيد والعدل عند المعتزلة يكشفان عن بُعد الإنسان في مادة علم الكلام، وهو ما نحتاج إلى إبرازه بعد جلي وطلاء في علم الكلام الجديد، تلبية لحاجة العصر، والدفاع عن حقوق الإنسان»[1].

إنَّ اعتزال **حنفي** لم يمنعه من القول بحتمية تطوير المنهج الاعتزالي لينحاز أكثر للإنسان، أو لثورة الإنسان، ومن أجل الإنسان تكون ثورة في تجديد الفكر. ولذلك فعندما حاول تأسيس علم كلام جديد، عاد

---

(1) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، التوحيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988، ج2، ص 193.

لعلم الكلام القديم مُطوّراً، وناقداً، فأكد على أنَّ «العلم الإنسانيّ رصيد لعلم الكلام، وجعل النَّظر أول الواجبات، والنظر الصحيح مُقيِّداً للعلم»[1]. لقد كان المعتزلة أو كما سمّاهم بعضُ الكتّاب «أحرار الإسلام» هم أول من تأثّر بهم **حسن حنفي**. وعندما يعود لذلك الأصل لا ينسى أنّه في العالم المعاصر، فلا بد من بناء العلوم، لأنَّ بناءها «شرط النهضة في كل حضارة. . . . قام به في الحضارة الغربيّة فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر في مشروع إعادة البناء العظيم، وقام به لدينا الشاطبي في الموافقات في أصول الشريعة في علم أصول الفقه، والإيجي في المواقف في علم أصول الدين، والشيرازي في الأسفار الأربعة، وعبد الحق بن سبعين في المسائل الصقلية في علوم الحكمة، وابن خلدون في المقدمة في علوم التاريخ، ومحمد إقبال في تجديد التفكير الديني في الإسلام. . .

وكان الهدف من هذه المحاولات إعادة النظر في العلوم الموروثة وإعادة بنائها بما يتفق مع نهاية مرحلة الإبداع الأولى وبداية مرحلة ثانية. . . . فقد ظلت المحافظة التاريخيّة القديمة في العُمق توجه ثقافة النَّاس وحياتهم، وكلما انهار مشروع النهضة الحديثة ازدادت المحافظة، حتّى أصبحت السِّمة الغالبة على الثقافة العربيّة المعاصرة، وانحسر التنوير الذي بدأ منذ فجر النهضة العربيّة الحديثة» [2].

وهنا نرى مصدر التلقي الإسلاميّ واضحاً في أعمال **حسن حنفي**، وحتى وهو يتأثر بالفكر النقدي الغربيّ الذي سنتحدّث عنه بعد قليل، فإنه

---

(1) المصدر نفسه، العدل، ج3، ص 232.

(2) حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، 1987، ص 179.

يُعيده إلى أصوله الإنسانيّة، بما في ذلك الأصول المأخوذة من الحضارة الإسلاميّة ومدارسها المختلفة. كما أن التجديد عند حسن حنفي ينبع من الذات العربيّة لأننا «لسنا مُستشرقين ننظر لحضارتنا من الخارج، بل نحن أصحاب الدار، نتحمل نفس المسؤولية، ومهمتنا إعادة القراءة والتطوير، بل وبداية مرحلة جديدة، وتحوّل تاريخي جديد عن طريق التأويل الجديد للكلام القديم... كما يمكن إعادة الاختيار بين البدائل، فقد اختار القدماء طبقاً لظروف عصرهم، ويمكننا اختيار بدائل أخرى طبقاً لظروف عصرنا المتجددة...»[1]. إنَّ المصدر الإسلاميّ هو الموروث الأساسي الذي يستقي منه حنفي ويحاول تطويره، دون إخفاء تأثّره بالفكر الغربيّ عندما انتقل من المثاليّة إلى الواقعيّة، من التنزيل إلى التأويل، ولكنّه أيضاً في ذلك التحول أخذ من التراث، أخذ من ابن رشد والفارابي والكندي وابن سينا، أخذ منهم الفلسفة وإحياء العقل. وما أخذه من الغرب له وجود في الفكر الشرقي، فقد «بدأ الوعي الأوروبيّ بداية جديدة في العصور الحديثة بداية ذاتية بالوعي الفردي وبمشروع معرفي، والمعرفة فيه تسبق الوجود، والتراث شرط إدراك الموضوع.... ومن خلال تاريخ هذا الوعي تكوَّنت له بنية ثلاثية أو عقلية تجزيئية ترى الظواهر بمنطق: الحقيقة إما عقلية أو حسيّة، والظاهرة إما موضوعية أو ذاتية، والحياة الإنسانيّة إما فرديّة أو اجتماعيّة...»[2].

---

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1997، ، ج1، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص 156.

وهذا ما أثّر في فكر حسن حنفي، وفي منهاجه الفكريّ، وانعكس على طريقة شرحه، ولكنّه دوماً ما يصل إلى قناعة بأن الحضارات لها دورات، وأن دورة الغرب توشك على النهاية، يقول حنفي: «إنَّ سقوط غرناطة واكتشاف أمريكا في نفس الوقت، قد يعني ذلك بداية مرحلة احتوت في ثناياها على نهايتها، تتلوها مرحلة تالية، صعود غرناطة الجديدة، وسقوط أمريكا القديمة، نبوءة أو رؤية، تمني أو فلسفة للمستقبل، هدف بعيد أم غاية قابلة للتحقيق، هذا هو السؤال»[1].

وهو عندما يتساءل هذا السؤال، فهو لا يطرحه من موقع الاستفهام، ولكنّه سؤال إخباري عن دورة الغرب المنتهية، ودورة الشرق المبتدئة، والبدء لديه بمشروع يُعيد الثقة إلى الذات. وعندما يؤسس للمفهوم الثوريّ اليساريّ فإنّه ينطلق من مصدره الإسلاميّ أكثر من مصدره الأوروبيّ الغربيّ لأنّه كما يقول: «لا يُوجد تراث خارج المجتمع والتاريخ. كل تراث ينشأ في ظروف اجتماعيّة وسياسيّة معينة، وفي مرحلة تاريخية بعينها، يتولد في تراث سابق، استمراراً أو قراءة أو نقداً. التراث تعبير فكريّ عن أحداث العصر، وتدوين نظري لصراعاته الفكريّة. لم يهبط التراث من السماء في البداية، وليس مُعطى قبلياً خارج الزمان، بل يتلون في التاريخ ويتطور في المجتمع. كل واقع اجتماعيّ يفرض تراثه تأويلاً لتراث قديم، أو إبداعاً لتراث جديد. التراث هو الواقع الاجتماعيّ الذي يشرع لصراعاته ويدون مساره ويؤرخ لوجوده في الزمان...»[2].

(1) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، 1991، ص37.

(2) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، مصدر سابق، ج 1، ص 344..

فالتجديد إذن لدى **حنفي** ينبع من الواقع وليس مستورداً، من واقع الظرف الاجتماعيّ والواقع السياسيّ والخيالي، متمثلاً في المادة، وقراءة التراث أو نقده للوصول إلى تراث جديد قائم على النقد الغربيّ.

وعندما يشرح الوحي والواقع فإنّه يتوصل إلى المفهوم الفلسفي للبُعد الديني. فطرحه للوحي والواقع يصل إلى أن «كل آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا سبب. والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية. وإذا كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ السبب يعني الصعود من أسفل إلى أعلى. ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وُقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى. وإنَّ كثرة الحديث الخطابي عن واقعيّة الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع، وهو أسباب النزول، أسبقية الواقع على التفكير، وأولوية الحادثة على الآية، المجتمع أولاً، والوحي ثانياً، الناس أولاً والقرآن ثانياً، الحياة أولاً والفكر ثانياً»[1].

إنّ **حنفي** ومن خلال اعتماده على قراءته للمصادر الإسلاميّة يُؤكد أنَّ الدين جاء بعد الإنسان، وفي خدمته، وليس العكس. وفي حالة القرآن الكريم لا يجد أي تناقض بين كلام الله وكلام البشر، رغم أنَّ بعضهم يظن أن كلام الله وحي يُوحى وذاك صنع بشري «وكأن الإيمان يتحدد بقدر إثبات هذا التعارض، نفي البشريّة عن كلام الله، ونفي الإلهية عن كلام الإنسان. . . . والحقيقة غير ذلك، فقد تداخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي. في القرآن بُني الوحي على كلام البشر، سواء كان من الرسول أو من المؤمنين، أو حتّى من الكافرين والمشركين وأهل

---

(1) المصدر نفسه، ص 17.

الكتاب (خاصة اليهود)، ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى، وكأن الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ويُحوله دلالياً، أو يستجيب له مطلباً، أو يحاوره أو يكمله. الوحي هنا يقوم بعمليّة التطوير والتجديد والتغيير إحكاماً لكلام البشر واستجابة له. . . .

كلام البشر هو الشرارة، والوحي هو النار، كلام البشر الطلقة الأولى في معركة الواقع. حدث ذلك في تداخل كلام الله وكلام الرسول، سواء كان الرسول، أو كان الله بادئاً بالحوار، وقد يكون التداخل بين كلام الله وكلام المؤمنين. . . . . كما يردّ الوحي على تساؤلات المؤمنين وزوجات النبي أو على غيرهم مستعملاً نفس ألفاظهم. . . . . وقد يُستعار في الوحي كلام الكفار والمشركين. . . . »[1].

فالله سبحانه وتعالى يُورد أقوال بعض البشر لتُصبح ضمن آيات القرآن، مثل قول أحد الكافرين: ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾[2]. وجاءت كما هي في سورة ص، وكقول آخر: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾[3]، وثالث في قوله: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾[4]. وكلها أقوال جاءت بنصها في آيات القرآن الكريم. والمعنى الذي يُريد حسن حنفي أن يصل إليه هو تحقق الوحي في التاريخ وعلاقته أكثر بالواقع لأنّ «علاقة الوحي بالواقع

(1) المصدر نفسه، ص 17 وما بعدها.
(2) سورة ص: الآية 5.
(3) سورة الزخرف: الآية 31.
(4) سورة الفرقان: الآية 7.

هي علاقة الوحدة والتعدد، وعلاقة الهوية بالاختلاف، فالوحي على الرغم من تطوره عبر الزمان وفي التاريخ من حيث التطورات والأدوات والتشريعات، إلا أنّه يعبر عن وحدة واحدة من البداية حتّى النهاية. . . . »[1].

فالوحي إذن مُوجِّه للواقع لكي يُحيله للمثال البشري، ولذا فهو يدخل في الواقع في صورة أحكام وتشريعات للسلوك البشري، تشديداً مرَّة وتخفيفاً مرَّة أخرى. وهذا الواقع هو الذي يُشيِّده الإنسان بناء على تعاليم الوحي، ولا يجب على الإنسان الحياد عن الوحي بالتفسير الخاطئ، فيشيع مفهوم الصبر مثلاً غير الذي جاء به الوحي، لأنَّ الصبر في القرآن فعل إيجابي، فالصبر ليس الاستكانة، وليس فعلاً مستمرئاً لحُبِّ الظلم، والصبر على الأذى الذي يلحق بالصابر، فهذا المفهوم للصبر الاستسلامي، هو الذي يرفضه الوحي، رغم أن بعض فقهاء الدِّين ينشرون صبر الاستسلام، وهو ما يرفضه حنفي عندما يؤسس لفعل مُقاوم، يأخذ من الوحي انحيازه للمستضعفين، عندما ينتظر الجنة بتغيير الواقع وعدم الاستسلام في سبيل ذلك، وذلك هو المفهوم الثوريّ أو اليساريّ الذي يُركز عليه حنفي. وكل هذه المفاهيم استقاها حنفي من مصادرها الإسلاميّة، وليس من المصادر الغربيّة إلا في المنهج، والمنهج الظواهري على وجه أخص، كما سنرى، لأنّه يرى أن التراث الإسلاميّ «هو الذي يمدنا بمعايير السلوك، ولا يحدث شيء في الواقع إن لم يحدث في الذهن أولاً، ولا شيء يتغيّر في الواقع إن لم يتغيّر في الذهن أولاً. . . والقرآن توجّه نحو الواقع من أجل تغييره إلى واقع أفضل. . . .

---

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، مصدر سابق، ج 2، ص 34.

وفي فترة تخلفنا حوَّلناه إلى مجرد عقائد وشعائر، نكفّر من لم يُؤمن بها أو يمارسها، وجعلناه أشبه بنظمنا الحاكمة، يقوم على الفرض والقهر والجبر، وما علينا إلا الطاعة والاستسلام. . .»[1].

وهنا يبدو أنَّ الواقع المتخلّف يجب تغييره بُناء على تعاليم الوحي أو التجديد من الداخل، «وذلك عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدّمية في تراثنا القديم، تلبية لحاجات العصر من تقدّم وتغير اجتماعيّ، فتبرز الاتجاهات العقليّة في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظرياته الاقتصادية في المِلكية العامة وفي تنظيم الزكاة، أو نظرياته القانونية في التشريع بوجه عام. ولكنّها جميعاً محاولات جزئية تُبرز بعض الجوانب التقدّمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تُعطي صورة عامة للتراث كله وإعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر، في حين أن المطلوب تطويرها وتوسيعها، حتّى تكون هي روح العصر وإعطاء نظرة متكاملة للتراث، كما أنها تقع في الانتقائية، وأخذ ما نريد وترك ما لا نريد، فالمحافظ له الحق الذي للتقدّمي»[2].

إنَّ حسن حنفي يُريد الأخذ بالعقل بدلاً من النقل. والعقل لا يعني تجاوز التراث القديم، ولكن استخدام التراث من أجل الواقع وروح العصر، وهو منهج المعتزلة، وهو مصدر إدراكي من حنفي يعود به للأصول الموروثة لديه، لأنَّ التغيير بواسطة القديم - كما يراه - يتعثر لأسباب منها سيادة النظرية الإلهية على الفكر النظري وعدم القدرة على

---

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) حسن حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987، ص 27.

تحويل الإلهيات إلى فكر نظري وسيادة التصور الرأسمالي للدين، وهو تصور طبقي يأتي نتيجة للإيمان بالتَّصور الهرمي للعالم، وهو ما ورثناه ـ كما يرى ـ من نظرية الفيض والصدور التي تُرتب الكون طبقاً لمراتب الشَّرف والكمال، وأيضاً سيادة التعصب بدل الوعي الفكريّ، وهذا يقوم على التصور الجنسي للعالم، والبداية بالمحرمات في الخطاب الديني والبدء بقوانين العقوبات أو بتطبيق الحدود. أما التغيير بالجديد فتنتهي محاولات القائلين به إلى الفشل، بسبب التشدُّق بألفاظ صعبة على الجمهور تُضفي على القائلين بها صفة التعالم، كما أنَّ القائمين على التغيير بواسطة الجديد يقعون ضحية التبعية للغرب، ومُعاداة التراث القومي للجماهير، واستبداله بتراث آخر منقول لا تجد الجماهير فيه ذاتها، وعدم وجود برنامج ثوريّ قائم على تحليل إحصائي للواقع يُعبر عن مصلحة الجماهير، وهذا يقود إما إلى الانتظار الطويل حتّى تتقبل الجماهير الدعوة، أو الاستيلاء على السلطة إيماناً بأنَّ السلطة هي السبيل لتغيير الواقع، وتكون النتيجة أيضاً كما هو الحال عند أنصار القديم، الاصطدام بالسلطة والانعزال عن الجماهير.

وهنا يرى حنفي أيضاً أن التغيير بواسطة القديم والجديد يقع في أزمة مماثلة للفريقين السابقين، وذلك راجع لأسباب منها عدم وجود أساس نظري واضح يمكّن للتغيير الاجتماعيّ، كما يقود إلى القيام بالتغير الاجتماعيّ لصالح طبقة معينة هي الطبقة الوسطى، ومعاداة أصحاب التغيير الجذري أيضاً القديم أو أنصار الجديد معاً، وضرب جميع القوى الوطنيّة.

ولما كانت السلطة الوطنيّة من أنصار التوفيق بين القديم والجديد، كان التغيير يحدث من السلطة وباسمها، وكأنها عمليّة مفروضة بالرغم

من تلبيتها لرغبات الجماهير، كأن قبول الناس لها طاعة للسلطة وليس تحقيقاً لمطالبهم، وعانى النَّاس من المركزية، فقد أصبح الرئيس هو شيخ القبيلة ورب الأسرة والأب الروحي وكبير العائلة الذي يلجأ إليه النَّاس عند الشدة، يفضُّ الخصومات ويحلُّ المشاكل، وهو يطابق المخزون النفسي عند الجماهير وتصوراتها الهرمية والمركزية للعالم [1].

ومن ثمّ يرى حنفي أن مهمّة التراث والتجديد تقوم على «حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفكِّ أسرار الموروث حتّى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً من القاع، مهمته القضاء على معوّقات التحرّر واستئصالها من جذورها، وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتألّه وعبادة الأشخاص والسلبية والخضوع، فإنَّ الواقع لن يتغيّر، وأسهل ما يتبدل الشبح بالآلة، والعفريت بالمحرك، فكلاهما يُؤدي إلى نفس الغرض، فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلاسم الماضي وأسراره إلى الأبد. مهمّة التراث والتجديد التحرّر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا العقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجدان الإنسان المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة التقاليد أو السلطة السياسيّة»[2]. أي إنّه يرى أن تحرير النفس هو مقدمة للتحرّر الوطني، وتحرير النفس يأتي من التحرّر من كافة السلطات وإخضاع كل الموروث لسلطة الفعل والإرادة الحرة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

وهنا نلاحظ أن من مصادره التي تأثَّر بها أيضاً وإن طوَّرها وأضاف إليها، تأتي حركة التنوير التي جاءت مع النهضة العربيّة الحديثة بدءاً من الأفغاني وعبده وصولاً إلى جيل المعاصرين. ولكنّه عند التأثر بهذا التيار التنويري، نجده يتخذ منه موقف الناقد، عند النظر لكيفية التحرّر من سلطة التقاليد والسلطة السياسيّة وسلطة الموروث. فهو يرى «أنَّ التُّراث والتجديد لا يعني القيام بحركة إصلاح كما كان موجوداً لدينا في القرن الماضي وأوائل هذا القرن (يعني القرنين التاسع عشر والعشرين) مجرد تغيير في معاني الأشياء قبل أن تكون بهذا الشكل وليس بذلك النحو، أي مجرد تغيير نظري دون التنظيم الفعلي لهذا التغيير، أو تغيير دون قيام على تغيير نظري مُواكب. التراث والتجديد يهدف إلى تكوين حركة جماهيرية شعبية، وإلى حزب ثوريّ يكون هو المحقق للثقافة الوطنيّة الموجهة لسلوك الجماهير، كما يهدف إلى تغيير الأطر النظرية الموروثة طبقاً لحاجات العصر ابتداء من علم أصول الدين الذي يُعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تُجدِّد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول، فتتغير أشكال الفروع بطبيعتها، الانتقال مثلاً من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك. . . . . فالبداية هي الرؤية المباشرة للواقع التي تُدرك بالوجدان، ثم تصديق العقل لحدس الوجدان ثم تصديق الشرع على الاثنين معاً. . .»[1].

ولأنّه يُدرك ما تحتضنه كلماته من خطورة، خاصة فيما يتعلق بقوله: من الله إلى العالم، ومن الروح إلى المادة، نجده يتدارك تلك المخاوف

(1) المصدر نفسه، ص 50.

فيرد على الخائفين قائلاً: «إنَّ التراث والتجديد عمليّة حضارية تلقائية مهمتها إعادة التفسير، ولا تتحدث عن الأشياء في ذاتها مثل الله، لا يخرج التراث والتجديد عن التصورات العقليّة المحتملة للموضوعات، أما الموضوعات نفسها، موضوعة بين قوسين..» [1].

حسن حنفي إذن يُدرك خطورة ما يطرحه، لذلك قام بالرد موضحاً ما يقصده، وهو ما يُؤكد صعوبة ما يطرحه على العقول التي يُعلي من شأنها في عمليّة التحرّر من الأوهام، وهذا من أثر المصدر الغربيّ لديه، وهو المصدر الذي تلقاه في السربون دارساً، وما تعرّف إليه في أمريكا وطوكيو مُدرساً. فقد تعلم التحليل والنقد والفلسفة عندما كان يستمع في الجامعة الفرنسيّة إلى جميع المستشرقين والفلاسفة، وخرج بانطباع أن واحداً منهم ليس جديراً بالاستماع، فقد انتقد القوم، وألفى نفسه جديراً بترك الاستماع إليهم، وذلك من خلال الأثر الذي تركه غيرهم في نفسه، وذلك كلّه أضفى على عمله وكتبه الحرية في البحث والقدرة على الوصول بالبحث إلى أقصى ما يستطيعه باحث مُسلم في بيئة تتسابق على الماضي دون الحاضر، وعلى النقل دون العقل، وعلى الكم دون الكيف، فكتب ونقد وفنّد، وفي داخل إطاره الإسلاميّ كان المصدر الغربيّ يتفاعل مع مصدره الإسلاميّ، يتلاقيان مع منهجه.

وهذا التلاقي لم يكن ليُقلّل من مرجعيته الإسلاميّة، لأنَّ الفكر هو الفكر، أياً كان مصدره، وإن أخذ من الفكر الغربيّ في دراسته لأصول الفقه، من أجل الانتقال من النقل إلى الإبداع، فهو أخذ من فكر إنسانيّ وُلد في الشرق، وانتقل إلى الغرب، فعندما يأخذ منه، فهو كمن يُعيده

(1) المصدر نفسه، ص 55.

إلى أصوله الأولى دون أي تقليل من قيمة الفكر الإسلاميّ، خُصوصاً وهو يُدرك أن تطبيقاته للمنهج الظاهراتي أو الفينومينولوجي في قراءاته للتُّراث الإسلاميّ ستخرجه من أزمته عبر الوعي التاريخيّ والواقعيّ ووضع علوم الدين في هذا الإطار. . .

## ثانياً: المصدر الغربيّ

مع خلفية **حسن حنفي** الإسلاميّة، ومصدره الفكريّ الذي يقوم على إعادة الاعتبار وإحياء المنهج العقلي والذي دعا إليه كل من سبقه للدراسة في أوروبا وتلاميذهم، إلَّا أنَّ **حسن حنفي** اختلف معهم، فهو لم يُسافر للغرب منبهراً به، ولم يدعُ بعد عودته للأخذ بالنموذج الغربيّ دون تفكير أو تمحيص أو فهم، ولكنّه خطا خطوات للأمام عندما قرر أن يكون هناك علم للاستغراب في مقابل علم الاستشراق. وهو في مشروعه التجديدي لم يرفض المنهج الغربيّ بسبب أنّه غربيّ، ولكنّه تفاعل معه من زاوية أن الفكر الإنسانيّ له جذوره الممتدة مع كل الثقافات، والثقافة الإسلاميّة من بينها. ومن المناهج الغربيّة التي تبنّاها **حنفي** وطبقها بوعي وإدراك شاملين، المنهج الفينومينولوجي، كما أكّد ذلك في كتبه[1]. وقد تمثل التطبيق العربي المعاصر للمنهج الفينومينولوجى في مشروع **حسن حنفي**

(1) د. أشرف منصور، «حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني»، موقع الحوار المتمدن (www.ahewar.org)! ويلاحظ أنّ الدكتور حسن حنفي أشار إلى المنهج الظاهرياتي كما شرحه غيره أو فسّر منهجه الفكري ذي المصدر الغربي فقال: فتم استعمال المنهج الظاهرياتي (الفينومينولوجي لدراسة التراث، أدونيس وحسن حنفي فيما يقال)، وتحويله إلى تجارب حية في نشأته وتطوره وتحليله باعتباره حاضراً حياً في الشعور الفردي والجماعي، ما زال يؤثر في الناس.. **من هموم الفكر الوطن**، مصدر سابق، ج 2، ص 150.

في كتابه «التراث والتجديد» ، وفي تناوله للعِلْمين الأساسيين في التراث العربي الإسلاميّ: علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، حيث تناول حنفي علم أصول الفقه في الجزء الأول من رسالته للدكتوراه «مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه» سنة 1965م، وتناول علم أصول الدين في كتابه «من العقيدة إلى الثورة - محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين» سنة 1988م.

واختيار حنفي للمنهج الفينومينولوجي ينطلق من تعرّفه إلى الدراسات الخاصة بـ «فينومينولوجيا الدين» و«فينومينولوجيا الوعي التاريخيّ» التي ينظر إليها على أنها «فينومينولوجيا الحضارات المقارنة»[1]. ولكن المقارنات هنا ليست على مستوى التنظير فقط، ولكنّها عمليّة مستمرة ودؤوبة، الغرض منها السعي لاكتشاف منهج جديد للنظر للتراث، على أنّه وسيلة من وسائل التقدّم والبعث الحضاري الجديد. وهذا البعث يقوم على الإدراك، واستنهاض الروح التي تكتنف التراث، وللروح التي تعيش فيه، بعيداً عن الجمود النقلي أو الروائي. وفي استخدامه للفينومينولوجيا، يستمر حنفي في التوسع في الشكل الذي انتهت إليه فينومينولوجيا هوسرل في «أزمة العلوم الأوروبيّة»، أي بعد أن وسّعها هوسرل، كي تشمل موضوعات الوعي التاريخيّ والأزمة الروحية للغرب وانعكاسها على علومه.

مشروع حسن حنفي إذن هو اقتراح فينومينولوجيا لحلّ أزمة علوم التراث العربي الإسلاميّ، باعتبارها كاشفة عن الأزمة الحضارية للمسلمين في مقابل فينومينولوجيا أزمة العلوم الأوروبيّة عند هوسرل.

---

(1) حسن حنفي، دراسات فلسفية عن حكمة الإشراق والفينومولوجيا، ص212.

إنَّ تعامل هوسرل مع المنهج الفينومينولوجي لدراسة موضوعات تاريخية ولتشخيص الأزمة الروحية للغرب الأوروبيّ اضطرته لأن يتبنى مقولات هيجليّة سبق الكشف عنها في «فينومينولوجيا الروح». وهذا ما جعل هوسرل ينقلب إلى فيلسوف هيجلي في «أزمة العلوم الأوروبيّة» متبنياً نزعة هيجل التاريخيّة ومفهومه عن المطلق وعن الذاتية المتبادلة بين الذوات باعتبارها روحاً مطلقاً. وقد تبنَّى حسن حنفي هو الآخر الفينومينولوجيا الهوسرلية بعد ذلك الانقلاب الهيجلي لهوسرل[1].

وإذا استعرضنا مشروع حسن حنفي ابتداءً من رسالة الدكتوراه في الستينيات مروراً بأعماله في السبعينيات وحتى «من العقيدة إلى الثورة» في الثمانينيات، نلاحظ أنَّ منهجيته الفينومينولوجية تمزج بين الملامح الهوسرلية والملامح الهيجليّة، بالإضافة إلى وعيه الإسلاميّ الذي لم يُوقعه في تبنِّي كل ما لدى هوسرل وهيجل، رغم أنَّ هذه الملامح الهيجليّة جعلته يتبنَّى تطوير فيورباخ لفينومينولوجيا هيجل، وخاصة تحليل هيجل للوعي الشكي في صورة فينومينولوجيا للوعي الديني المغترب في «جوهر المسيحيّة» ، ولذلك نراه في «من العقيدة إلى الثورة» يُمارس رداً لمباحث علم أصول الدين إلى الوعي الإنسانيّ، بعد أن كان الوعي الإلهي هو المسيطر على المصنفات القديمة في هذا العلم، مع استخدامه لطريقة تحليل الوعي الديني باعتباره وعياً مغترباً، وهو في حقيقته وعي إنسانيّ ملحق بالإله. وما يُحكم منهجيّة حسن حنفي في تبنيه تقنية فينومينولوجية هوسرل هو تمكنه من التعامل مع علوم التراث على أنها كاشفة عن أشكال في الوعي، وذلك كله في إطار أوسع

(1) المصدر نفسه، ص 220.

يتعدَّى نطاق فينومينولوجيا هوسرل يستخدم فيه مقولات وتقنية نقد الوعي الديني المغترب الظاهرة في الفينومينولوجيا الهيجليّة ـ الفيورباخية[1].

## حسن حنفي والمفهوم الغربيّ للدِّين

من هنا يتضح أنَّ حسن حنفي تأثر بالمنهج الفينومينولوجي، مع الإبقاء على مسافة بينه وبين هذا المنهج. وهذه المسافة زاخرة بخلفيته الإسلاميّة ورؤيته للواقع التاريخيّ الإسلاميّ، والواقع العربي الذي يعيشه، ونرصد تلك الملامح في الآتي:

### أولاً: القراءة الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه:

يستند علم أصول الفقه إلى القرآن والسّنة، ويتأسّسان في وعي الراوي عن طريق منهجين: منهج النقل المكتوب في حالة القرآن، ومنهج النقل الشفاهي في حالة السّنة. ولكن قبل أن يبدأ حسن حنفي في تحليل هذين المنهجين يتناول واقعة الوحي، ويذهب إلى أن الوحي هو المسلَّمة الأساسية في كل علوم التراث، ويُعامل الوحي على أنّه وعي خالص أو قبلي تاريخي مستخدماً تعبير هوسرل[2].

أما علم أصول الفقه فيتأسس في وعي الفقيه بناءً على أشكال ثلاثة من الوعي: الوعي التاريخيّ، والوعي النظري، وينطوي تحته الوعي

(1) المصدر نفسه؛ ويراجع أيضاً لحسن حنفي:
**Religious dialogue and revolution**, Anglo Egyptian bookshop, Cairo, 1977. pp.181.

(2) حسن حنفي، **المقدمات النهائية**، ج1، ص 161.

اللغوي، ثم أخيراً الوعي العملي. وهذه الأشكال الثلاثة تُعبر عن أشكال الزمان الثلاثة؛ فالوعي التاريخيّ يُعبر عن الوعي بالماضي، والوعي النظري يُعبر عن الوعي بالحاضر، والوعي العملي يُعبر عن الوعي بالمستقبل[1]، أي أنَّ الفقيه توجهه ثلاثة اعتبارات زمانية في بحثه عن علمه، هي الماضي والحاضر والمستقبل. وقد نجح **حسن حنفي** بذلك في تطبيق تحليلات هوسرل للوعي بالزمان الداخلي وكيفية تأسيسه للموضوعية على مجال الفقه، وأوضح كيفية بناء أقسام أصول الفقه انطلاقاً من الأشكال الأساسية للوعي التي ترجع بدورها إلى الوعي بالزمان.

## 1 ـ الوعي التاريخيّ:

ما يُبرر القول إنَّ رواية القرآن والسنة تكشف عن الوعي التاريخيّ، هو أنَّ مناهج الرواية في الحالتين تأخذ في اعتبارها الزمان الماضي، فقد تمَّ نزول الوحي وكتابة آيات القرآن ونقل أحاديث الرسول في لحظة ماضية من الزمان. وضمان صحة القرآن والسنة يكمن في البحث في كيفية انتقال هذين النصين كتابة وشفاهة عبر الأفراد والأجيال.

وإذا كان القرآن والسنة يُعبِّران عن الوحي المكتوب، فإنَّ الأصلين الآخرين لأصول الفقه وهما الإجماع والقياس يُعبّران عن الوحي الحيّ[2]. ويُؤوِّل **حسن حنفي** الإجماع على أنّه ذاتيّة متبادلة بين الذوات (Intersubjectivity)، مُضيفاً بذلك بُعداً فينومينولوجيّاً جديداً لقراءته

---

(1) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 2، ص 65.

(2) د. أشرف منصور، **النظرية النقدية لدى مدرسة فرانكفورت**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2007، ص93.

لأصول الفقه[1]. وبالنسبة لحنفي فإنَّ اعتبار الفقه للإجماع كأصل بعد القرآن والسّنة هو تعبير عن العصمة[2] «لا تجتمع الأمّة على باطل»، وعن إمكانيّة تعبير المجتمع عن الحقيقة بعد انقطاع الوحي، إذ تستمر الأمة باعتبارها وحياً حياً بعد انتهاء الوحي المكتوب.

أما القياس فهو يعبر عن العقل الفردي، بعد أن كان الإجماع معبراً عن العقل الجمعي. ويتوسع حسن حنفي في تحليل القياس، ذاهباً إلى أنّه يكشف عن الخبرة الفرديّة، أي خبرة الفقيه بأحداث مجتمعه وظروفه، وعن العقلانية الطوعية أو التلقائية التي تستجيب للظروف الجديدة وغير المسبوقة، بأن تحاول إيجاد فهم جديد للنصّ من خلال الواقع المستجِدّ[3]، وتأخذ في الاعتبار الواقع الحاليّ للأشياء والظروف المستجدّة التي تفرض فهماً جديداً للنصّ[4]، كما تكشف الأدلّة الأربعة عن أربعة أنواع من الخبرة: الخبرة اللاشخصية في حالة القرآن L'experience anonyme على أساس أنَّ الوحي رسالة للناس كافة لا لشخص بعينه أو لأمة بعينها[5]، والخبرة المتميّزة أو الصَّفوية L'experience privilegie في حالة السُّنّة، حيث إنّ مُستقبلي السُّنة الأوائل كانوا هم الصحابة، والسُّنة صادرة عن الرسول الذي هو الشخص المُصطفى من بين الناس لتلقِّي الوحي وتبليغه[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 933.

(3) المصدر نفسه، ص 103.

(4) د. أشرف منصور، «**حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية**»، موقع الحوار المتمدّن.

(5) المصدر نفسه

(6) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مصدر سابق، ج 2، ص 35.

هذا بالإضافة إلى أنَّ السُّنة قد انتقلت على أيدي أُناس يُنظر إليهم على أنّهم الصفوة، وهم التابعون وأهل البيت، وخبرة الإجماع intersubjective experience، وأخيراً الخبرة الفرديّة في حالة القياس individual experience، من حيث تعبيرها عن العقل الفرديّ. ولمّا كان القياس يستخدم مباحث لغويّة منطقيّة لفهم النصّ، وذلك في إطار المصلحة ومقاصد الشرع الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فإنّه يُمثِّل اتحاد الوعي التاريخيّ والوعي التأمّلي أو النظريّ[1] La conscience eidétique، بناء على انتماء مباحث اللغة والمنطق إلى مجال النظر، كما أنّه يُمثّل نقطة النهاية بالنسبة للوعي التاريخيّ ونقطة البداية بالنسبة للوعي التأمّلي.

## 2 ـ الوعي التأمّلي:

يتعامل الوعي التأمّلي مع الوحي المنطوق (القرآن) والوحي الشفاهي (السنّة). ولمّا كان هذا الوحي موضوعاً في صورة لغة، فإنَّ أول ما يتعامل معه الوعي التأمّلي هو الألفاظ من حيث تراكيبها اللغوية. وبعد فهم التركيب اللغوي للألفاظ يتم البحث في معانيها. واهتمام علم أصول الفقه يكون بالنصوص المُنطوية على حُكم، وبالتالي يتمّ التعامل مع النص من جهة كونه معقولاً أو متضمناً استدلالاً وعللاً، وهنا ينشأ مبحث العِلَل.

وبناءً على المنطق الداخلي لكل مبحث تنقسم موضوعاته وتتطور، وذلك حسب قسمة عقلية في الوعي التأمّلي للفقيه؛ فينقسم مبحث

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 199.

الألفاظ إلى الأسماء، والأسماء إلى اصطلاحية وتوفيقية[1]. أما مبحث المعاني فيُقسم الكلام إلى ما يدُل وما لا يدُل، وما يدُل فإنه إمَّا يدل على معنى ظاهر أو معنى مُؤول، أو أمر أو نهي، أو عام وخاص، وأمَّا مبحث العلّة فإنه يتمثل في القياس، ويكون القياس في أربعة أركان: الأصل والفرع والعلة والحكم[2]. وحسب حنفي فإنَّ مباحث الألفاظ والمعاني والعِلل قد تطورت إلى منطق خالص وابتعدت عن الأحكام، وذلك يرجع إلى كونها نشأت أساساً انطلاقاً من الوعي التأمّلي، فأدَّى الاستمرار في المنطق الداخلي لكلّ مبحث إلى تحوله إلى مبحث تأمُّلي خالص، وهو المنطق الخالص.

كذلك تكشف هذه المباحث عما يُميّز كلّ وعي تأملي بوجه عام وفي كلّ حضارة مثل «منهج البداية الأولى والقسمة العقليّة التي تقوم باحتواء الموضوع كله وتحديد بنائه ومعرفة احتمالاته ورصد المواقف كلها. . . ما يدل على التوحيد بين العقل وموضوعه حيث تكون خطوات المنهج هي ذاتها بناء الموضوع» [3].

وبذلك يكشف حنفي، لا عن قراءته الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه، كما لو أن الفينومينولوجيا منهج غريب على موضوع الدراسة ومطبق من الخارج، بل عن أن ذلك العلم يكشف في داخله عن الوعي بالمعنى الفينومينولوجي، أي الوعي باعتباره خبرة حيَّة مُعاشة، ذلك لأنّه يرصد بدقة الاتحاد بين فعل الوعي noesis وموضوعه noema وكيفية بناء

---

(1) د. أشرف منصور، **حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية**، مصدر سابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

فعل الوعي لموضوعه كما يذهب هوسرل. وحنفي بذلك يُثبت صحّة نتائج فينومينولوجيا هوسرل باكتشافها من داخل علم أصول الفقه.

### 3 ـ الوعي العملي:

هو اتحاد الوعي التاريخيّ بالوعي التأمّلي، إذ بعد أن أثبت الوعي التاريخيّ صحّة النص، وفهم الوعي التأمّلي النص من حيث اللغة والتراكيب والمعنى، ينتهي الوعي العملي باستنباط الأحكام الشرعيّة من النص[1]. وينظر **حسن حنفي** إلى مبحث الأحكام الشرعيّة على أنّه نظرية في العقل العملي، ويُمارس رداً لموضوعاته إلى موضوعات أخلاقية ظهرت في علم الأخلاق في الفلسفة الغربيّة، ففعل الحكم ذاته آتٍ من الوحي وهو حُكم الشارع، ويصفه **حنفي** بأنّه فعل خالص في وضع الحُكم L'acte positionnel. ويشمل حُكم الشارع خمسة اعتبارات أو أسباب أو غايات: السَّبب الغائي La raison finale، والسَّبب الكافي La raison suffisante، والسَّبب المادي La raison materielle، والسَّبب حسب الكفاية La raison efficiente، والسَّبب الصوري La raison formelle[2].

أمَّا المحكوم فيه فيضم عدداً من الأحكام منها الغرض الذي هو فعل فردي ضروري[3]، والمباح الذي هو فعل مُتعادل Act neuter أي الذي لا يترتب على القيام به أو تركه أية عواقب، والواجب الذي هو فعل إيجابي ضروري Act positif necessaire، والمكروه الذي هو فعل سلبي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج2، ص 263.

مُمكن Act negative possible، أي إنّه من الممكن القيام به دون أن تترتب عليه عقوبة لكنّه مكروه أي سلبي.

أمّا مقاصد الشارع الأربعة فهي: وضع الشريعة ابتداءً، ويفسرها حنفي على أنها قصدية كُلية نحو الحياة، حيث إن الهدف من تنزيل الشريعة استقامة الحياة الإنسانيّة[1]، ووضع الشريعة للإفهام، وهي قصدية كُلية نحو العقل pour la raison، ووضع الشريعة للتكليف التي هي قصدية كلية نحو توجه الفعل الإنسانيّ Pour l'action، ووضع الشريعة للامتثال، أي الامتثال لما هو موضوعي ثابت والبُعد عن الهوى وهي قصدية كلية نحو رسالة الإنسان في الحياة. . .

إنَّ حسن حنفي يُحاول نقل الدلالة في دراسته لعلم أصول الفقه، بحيث يُترجم مباحث هذا العلم الأساسية والفرعية إلى لغة الفلسفة الحديثة. وفي النهاية نرى أمامنا الفقه الإسلاميّ وقد تحول إلى فلسفة في العقل أو ابستمولوجيا، وفلسفة أخلاقية عمليّة تُضاهي المذاهب الأخلاقية الغربيّة، وذلك بعد أن أعاد تأويل الوحي باعتباره وعياً خالصاً والسُّنة باعتبارها وحياً عملياً، والإجماع عقداً اجتماعيّاً وذاتية متبادلة بين الذوات، والقياس عقلانية استدلالية.

وبذلك فإنّ حسن حنفي يُحاول أن ينزع عن الفقه الإسلاميّ طابعه التراثي ويُضفي عليه دلالات عقلانية.

## ثانياً: النقد الفينومينولوجي لعلم أصول الدين:

إذا كانت المنهجيّة الهوسرلية ظاهرة بوضوح في قراءة حسن حنفي

(1) المصدر نفسه، ص 232.

الفينومينولوجية لعلم أصول الفقه، فإنَّ المنهجيّة الهيجليّة ـ الفيورباخيّة هي المسيطرة في نقده الفينومينولوجي لعلم أصول الدين؛ إذ يتعامل **حنفي** مع هذا العلم باعتباره «المخزون النفسي لدى الجماهير»[1]. هذا المخزون النفسي هو مخزون في الوعي الجماهيري. ويأخذ **حنفي** الوعي الجماهيري باعتباره مُعطى مُحللاً له أو قالباً له من المضمون اللاهوتي إلى مضمون آخر إنسانيّ وتحرّري. هذا النوع من الفينومينولوجيا القائمة على أنسنة اللاهوت لا يرجع إلى هوسرل، بل إلى ممارسة هيجل وفيورباخ للنقد الديني، وخاصة معالجة هيجل للوعي الشكي Unhappy consciousness في «فينومينولوجيا الروح» ومعالجة فيورباخ للوعي الديني المغترب في «جوهر المسيحيّة».

إنَّ ما يريده **حنفي** هو القضاء على الازدواجيّة «وفصام الشخصية الوطنيّة بين الحركة الدينيّة المحافظة والحركة النقديّة العلمانية». وهذه الرغبة هي التي تحكم اختياره وممارسته للمنهج الفينومينولوجي، لذلك فهو يستعيد الإطار الهوسرلي للفينومينولوجيا والمضمون الهيجلي ـ الفيورباخي لها، فالإطار الهوسرلي هو الذي يُمكنه من التعامل مع علوم الدين باعتبارها كاشفة عن ثلاثة أنماط من الوعي التاريخيّ والنظري والعملي، وبذلك يحفظ للتراث أصالته بتجذيره في الوعي الإنسانيّ.

والمضمون الهيجلي ـ الفيورباخي هو الذي يُتيح له إعادة ملء أنماط الوعي هذه بدلالات ثوريّة تحرّريّة. وفينومينولوجيا هوسرل وحدها لا تستطيع أن تخدم **حنفي** في عمليّة نقل الدلالة Transposition التي يمارسها على علوم الدين من اللاهوتي إلى الإنسانيّ. إنّ **حنفي** عندما

---

(1) د. أشرف منصور، «حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية».

يكشف عن المضمون اللاهوتي لعلم أصول الدين لدى القدماء، ينتهي إلى منظور سلبي باكتشاف الذات لعجزها عن معرفة الكائن المطلق، وكذلك إلى تحوُّلها من الاستسلام للسلطان الإلهي إلى الاستسلام للسلطان الدنيوي. وبعد التوجه إلى الله يجد العالِم الأصولي نفسه يتوجه إلى السلطان. يقلب حنفي هذا المضمون الإلهي إلى مضمون إنسانيّ تحرّري، ويقول: «لكن هذه المُعطيات المسبقة ـ معرفة الحق والباطل، الصواب والخطأ، والمعرفة النظرية ـ تنبع من طبيعة العقل، ويدركها الشعور بحدسه، وليست فعلاً لكائن خارجي مُشخَّص، يفعل مباشرة أو بطريق غير مباشر من خلال الإنسان، ولا يمكن التسليم بشيء على أنّه حق ما لم يُعرض على العقل، ويثبت في الواقع أنّه كذلك» [1].

والحقيقة، إنَّ هذه المقولة تنسف علم أصول الدين من أساسه باعتباره علماً للاهوت، لكنّ حنفي يحتفظ ببناء العلم مُؤولاً مضمونه تأويلاً إنسانيّاً تحرّرياً قادراً على إيقاظ وعي الجماهير.

مارس حنفي أيضاً تقنية «قلب النظرة من الخارج إلى الداخل» المعروفة عن هوسرل، ويظهر ذلك في قلبه للنظرة: من الإله إلى الأمة «فالله والأمة واجهتان لشيء واحد بنص القرآن» [2]، وفي تأويله لوحدانية الله على أنها توحيد للأمة، إلا أن ذلك يحدث من حيث الشكل فقط، أي من حيث بناء العلم، أما من حيث مضمون هذا القلب فهو مضمون ناقد لعلم الكلام باعتباره لاهوتاً يُمارس منهجيّة النقد المُحطِّم للأصنام defetishizing critique الظاهرة لدى ممارسة هيجل وفيورباخ

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.

للفينومينولوجيا. فقلب النظرة عند هوسرل كانت من المادة إلى الروح، ومن التجريبي إلى العقلي، أما قلب النظرة من الإله إلى الإنسان فكانت من عمل هيجل وفيورباخ.

## 1 ـ المقدمات النظرية أو نظرية العقل:

إنَّ تأصيل حنفي لعلم أصول الدين يردُّه إلى الفلسفة، تحقيقاً لمشروعه في ردِّ الإلهيات إلى الإنسانيّات، واستكمالاً للاتجاه الذي بدأه فلاسفة الإسلام في تطوير مباحث علم الكلام إلى مباحث الفلسفة، ذلك الاتجاه الذي تعرض للتوقف، ثم التقهقر مرة أخرى إلى الإلهيات بعد سيطرة الأشعرية، وبالتالي يجعل حنفي مبحث الواجب ميتافيزيقا للوجود[1]، ومبحث الأعراض فينومينولوجيا للوجود[2]، ومبحث الجواهر أنطولوجيا للوجود، إنَّه إذن يضع الميتافيزيقا والفينومينولوجيا والأنطولوجيا في مكان الواجب والأعراض والجواهر. ويعبر حنفي عن هدفه من هذا الرَّد بقوله: «فإذا كان مسار علم الكلام التقليدي وتطوره في التاريخ يثبت أن النظرية العقليّة تطغى على الموضوع الإلهي، أو أن الأساس العقلي يبتلع تدريجياً الموضوع نفسه، فإننا بتطوير علم الكلام لمرحلة أخرى نصل إلى صياغة نظرية عقلية شاملة تتلاشى فيها الموضوعات الإلهية حتّى يُصبح علم الكلام علماً عقلياً خالصاً»[3].

والحقيقة أن ما يُبرر التطوير القديم لعلم الكلام إلى الفلسفة

---

(1) حسن حنفي، **دراسات فلسفية، عن حكمة الإشراق والفينومولوجيا**، مصدر سابق، ص221. إلى هنا.

(2) **Islam in the modern World**, Vol.1 - Anglo Egyptian bookshop Cairo, 1995, p164.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

واستكمال حنفي لهذا الاتجاه الذي توقف، هو أنَّ علم الكلام ليس إلا نظرية عقلية إنسانيّة يحتل فيها الإله مكان الإنسان، والوعي الإلهي مكان الوعي الإنسانيّ، وتصعيداً وتأليهاً لموضوعات إنسانيّة ولأشكال إنسانيّة في الوعي. وما يساعد حنفي على هذا التحويل، هو كون علم الكلام كاشفاً عن وعي دينيّ مُغترب. وبعد أن يُحوِّل حنفي نظرية العلم لدى علم أصول الفقه إلى نظرية في العقل، ومباحث الواجب والأعراض، يتساءل هل نظريتا العقل والوجود كافيتان لإقامة العلم؟

ويُجيب بقوله: إنه ما من حاجة إلى نظرية في الشعور (الوعي) باعتبار أنَّ العقل هو الجانب الفاعل للشعور، والوجود هو الجانب الوجودي للشعور[1]، وهنا تطغى منهجيّة هوسرل، ذلك لأنَّ نظرية العقل باعتبارها الجانب العاقل تُناظر فعل الوعي لدى هوسرل noesis ونظرية الوجود باعتبارها الجانب الوجودي، أو وعي الشعور بوجوده تُناظر مضمون الوعي noema. لكن تعود المنهجيّة الهيجليّة ـ الفيورباخيّة للظهور من داخل هذا الإطار الهوسرلي بتحويل حنفي نظرية العلم، من نظرية تُعبِّر عن تصور دينيّ إيماني للعالم، إلى تحليل عقلي خالص يكشف عن البناء الشعوري للموضوع noesis، وتحويله نظرية الوجود من تنظير للوجود الإلهي مع سيطرة القسمة التقليديّة بين قُطب موجب وآخر سالب، أولهما إلهي والثاني إنسانيّ ـ طبيعيّ، إلى تنظير للخبرات الشعوريّة بالعالم (noema) مُنحِّياً الإلهيات جانباً. ويُوجد هنا تداخل ومزج تذوب فيه الأبعاد الهوسرلية والهيجليّة ـ الفيورباخيّة للفينومينولوجيا، حيث إنَّ تحويل علم الكلام من الإلهيات إلى

---

(1) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 2، ص 192.

الإنسانيّات يحتوي على تحويلين: تحويل على مستوى الشكل وتغلب عليه المنهجيّة الهوسرلية، وتحويل على مستوى المضمون، أي مضمون هذا التحويل نفسه نحو العقلي ـ الإنسانيّ، وتغلب عليه المنهجيّة الهيجليّة ـ الفيورباخيّة. وذلك لأنَّ علم الكلام الجديد بعد أن يتحوّل إلى نظرية في العقل ونظرية في الوجود ونظرية في الشعور، سوف يحتوي على المضمون الإنسانيّ التحرّري الذي هو ثمرة منهجيّة تحليل الوعي الديني المُغترب.

## 2 ـ التوحيد أو الإنسان الكامل:

هنا كذلك، يُؤوِّل حنفي مبحث التوحيد في علم أصول الدين باعتباره نظرية في الإنسان الكامل، ذاهباً إلى أن ما ألحقه المتكلمون بالإله من ذات وصفات، هو في حقيقته الذات الإنسانيّة وصفاتها، وبذلك يكون سَعْي القدماء نحو التوحيد هو سَعْي مُغترب نحو نموذج للإنسان الكامل مُشخَّصاً على أنّه الإله[1]. ويشمل التوحيد البراهين على وجود الله والذات والصفات. ويذهب حنفي إلى أنَّ الوعي بوجود الإله هو وعي خالص. ولما كان الإله تعبيراً عن الإنسان الكامل، فإنَّ براهين وجود الله تُعد براهين لوجود الوعي الخالص.

أما أوصاف الله، وهي القِدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتوحيد، فهي كُلها مقولات إنسانيّة وخبرات حيَّة مُعاشة ملحقة بالإله. فالقِدم ليس صفة لكائن مُتعال غير منظور، بل هي مقولة إنسانيّة تعبر عن الأقدمية والأسبقية والأحقية والاستحقاقية والشرف، وهي

(1) المصدر نفسه، ص 211.

كذلك العمق التاريخيّ للبشريّة و«وعي الإنسان بالزمان باعتباره وعياً تاريخياً» [1].

أما البقاء فهو تعبير عن رغبة الإنسان في الخلود والاستمرار في المستقبل، وعن خبرة مُعاشة في حياة الإنسان، وهي بقاء الفكر بعد موت صاحبه، وبقاء الذكريات في وعي الآخرين، وبقاء الأبطال في خيال وشعور الناس، وبقاء الأعمال الصالحة والخير والرزق والصلاح[2]. أمّا المُخالَفة للحوادث، فهي تعبير عن رغبة الإنسان في الارتفاع عن كل ما هو زائل وعارض ومادي وفاسد. وينتهي القول بالمُخالَفة للحوادث إلى التأليه[3]. وتأليهُ الأشخاص دليل آخر على أنَّ صفات الله، هي في حقيقتها صفات الإنسان الكامل الذي يُعد النموذج المثاليّ الذي من أجله ألّه الناس بعض الأشخاص. أمَّا القيام بالنفس فهو الآخر تعبير عن رغبة الإنسان في الاستقلال عن الحوادث واكتفائه منها وعدم اعتماده عليها في وجوده[4].

وأما التوحيد فهو عمليّة، وليس وصفاً لشيء قائم، عمليّة تهدف إلى تحقيق الوحدانية في النفس والشعور والشخصية والمجتمع. والوحدانية في المجتمع تعني «مُجتمعاً بلا طبقات أو الوحدانية في الإنسانيّة. . . التوحيد فعل من أفعال الشعور يظهر فيها الشعور ذاته من حيث هو شعور مُتوحد»[5]. وتُعبر «لا إله إلا الله» عن فعل سالب وفعل موجب، الفعل

---

(1) المصدر نفسه، ص 217.

(2) د. أشرف منصور، **النظرية النقدية لدى مدرسة فرانكفورت**، مصدر سابق، ص101.

(3) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 4، النبوة والمعاد، ص 177.

(4) المصدر نفسه، ص 182.

(5) المصدر نفسه، ص 362.

السالب «هو تطهير الموضوع من صياغاته الزمانية والمكانية، والفعل الموجب هو الوقوف عند إحدى هذه الصياغات باعتبارها تعبيراً عن فعل الشعور الموجب» [1]. ويُعبر الفعل السالب والفعل الموجب عن معنى نظري للشعور، أما المعنى العملي فهو «تحرّر الشعور الإنسانيّ من كل القيود الاجتماعيّة والسياسيّة والمادية» [2].

وينظر حنفي إلى الصفات على أنها وعيٌ مُتعيِّن، ذلك لأنها تتصف بالفاعلية والامتلاء العيني في مقابل أوصاف الذات المُجردة. أما العلم فهو علم بالذَّات أي الوعي الذاتي[3]، والقدرة هي الوعي العملي باعتباره تالياً على العلم الذي هو الوعي النظري، وهو تعبير عن الرغبة في تجاوز المستحيل وفي الفعل الإنسانيّ الشامل في الطبيعة، والحياة هي الحياة الدنيا وحياة الناس، والسمع والبصر ما هما إلا صفتان إنسانيّتان بحتتان مرفوعتان وملحقتان بالإله[4]، والكلام معنى في الشعور الإنسانيّ، وليس صفة للذات الإلهية، والكلام هو القدرة الكلية على الكلام وهي صفة للبشر، لأنَّ الإله لا يُمكن أن يتكلم لغة البشر[5]، والإرادة مع سبق فِكْرٍ وتردُّد، وهو ما لا يُمكن إلحاقه بالإله، وهي أيضاً صفة للكمال تنفي عن الذات الأهواء والميول والرغبات والتحيزات والمُحاباة[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص 365.

(2) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج2، ص 150.

(3) المصدر نفسه، ص 161.

(4) المصدر نفسه، ص 171.

(5) المصدر نفسه، ص 176.

(6) المصدر نفسه، ص 189.

### 3 ـ العدل أو الإنسان المُتعين:

يُحوِّل حنفي مبحث العدل في علم أصول الدين من مبحث في الإلهيات إلى مبحث في الإنسانيّات، من مُنطلق أنَّ العدل هدف إنسانيّ بصفة أساسية[1]، فكلما اختفى العدل من حياة الناس أضفى الفكر صفة العدل على الإله، وبذلك يجعلها مفارقة، ويُصبح الإله وحده هو العادل وهو القادر على تحقيق العدل. لكنّ العدل في النهاية هدف إنسانيّ يجب تحقيقه في الدنيا، وهو واجب فردي واجتماعيّ مُلزم للجميع؛ والبشر وحدهم يستطيعون تحقيق العدل، فهو ليس صفة لكائن مفارق بل صفة للحياة الإنسانيّة.

ويشمل مبحث العدل موضوعات خلق الأفعال والحُسن والقُبح[2]، ويضم خلق الأفعال موضوعات الجبر والكسب والحرية والتوليد. ويتناول حنفي تلك الموضوعات من زاويتين: أفعال الشعور الداخلية التي تتحدد بالحرية والمسؤولية، وأفعال الشعور الخارجية، التي إمَّا أن تُنكر الحرية وتقول بالجبر، أو تعتبر بمُعوّقات الفعل الإنسانيّ الخارجية والمادية، وبالتالي تقول بالتوليد، أما الحُسن والقُبح فيصدران عن العقل الغائي.

### 4 ـ النُبوَّة والمعاد أو التاريخ العام:

ويتضمن تحويل تاريخ الرسل والأنبياء إلى تاريخ إنسانيّ، مع القول بأنَّ النُبوة وسيلة وليست غاية[3]. واكتمال النبوّة يعني انتهاؤها، وبالتالي

---

(1) المصدر نفسه، ص 190.

(2) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج 4، النبوة والمعاد، ص 177.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

إعطاء الإنسان ثقة بالنفس وفرصة للفعل، فاكتمالها معناه أنَّ تربية الوحي للبشر وقيادته لهم قد انتهت، وأنَّ البشر قد وصلوا إلى سنِّ الرشد وإلى العقل، ويمكنهم الاستمرار في حياتهم دون الاعتماد على أي مصدر مُفارق لحياتهم المعاشة. أمَّا المَعاد فهو تعبير عن مستقبل الإنسانيّة، فهو اليوتوبيا التي تأمل في أن تكون نهاية تطور الإنسانيّة إلى السعادة والنعيم والراحة، فالجنة يُمكن تحقيقها على الأرض وفي هذا العالم، لكنّ الوعي الديني المُغترب يقذف بها إلى العالم الآخر بعد نهاية الزمان.

### 5 ـ الإيمان والعمل والإمامة أو التاريخ المتعين:

وهي موضوعات إنسانيّة صرف، تبتعد عن الإلهيات وتدخل في صميم الإنسانيّات، فالإيمان والعمل يُعبِّران عن أبعاد الشعور الأربعة: الفكر والقول والوجدان والعمل. وعندما يكون الإيمان موضوعاً للشعور يكون مضمونه الإيمان بالله والكُتب والرُّسل واليوم الآخر. أما الإمامة وما يتفرع عنها من موضوعات مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وخلع الإمام أو الخروج عليه، فهي نظرية في الحكم والثورة، تُعطي للاثنين معاً شرعيّة وقانوناً.

## ثالثاً ـ حسن حنفي واليسار الهيجلي:

ليست الفينومينولوجيا التي يُطبقها **حنفي** في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، بل هي الفينومينولوجيا الفيورباخيّة التي مارسها **فيورباخ** في كتابه «جوهر المسيحيّة» ، والتي ترجع بدورها إلى تحليلات **هيجل** للوعي الشقي وللوعي المُغترب. **حنفي** إذن يُمارس انقلاباً هيجلياً ـ فيورباخياً من داخل علوم التراث، وهذا هو معنى الثورة لديه في عنوانه «من العقيدة إلى الثورة» . لكن تظل

محاولته هذه ثورة فكريّة في الأساس تنتظر الثورة الفعلية، وهي محاولة تخضع في الوقت نفسه للنقد الذي وجّهه ماركس **لفيورباخ** وللهيجليين الشباب، إذ كانت الثورة لديهم ثورة فكريّة، واعتقدوا أن تغيير الواقع يأتي بتغيير الأفكار. إنَّ الثورة التي يقصدها **حنفي** هي ثورة فكريّة في الأساس، تعتقد مثل اليسار الهيجلي أنَّ ثورة في تصوُّراتنا عن الدين هي المقدمة الحتمية لثورة واقعيّة، أي قلب المضامين اللاهوتية لعلوم الدين إلى مضمون اجتماعيّ ثوريّ، وبذلك لا يزال **حنفي** واقعاً في مرحلة اليسار الهيجلي الفيورباخي.

لكن هذا لا يمنع **حنفي** من تبنّي التطوير الماركسيّ لليسار الهيجلي مستعيداً **ماركس** في قوله: «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه»[1]. وكما يتناول **ماركس** فلسفة **هيجل** في الدولة لأنّها أكثر الأشياء تقدّماً في ألمانيا، يتناول **حنفي**

---

(1) د. أشرف منصور، **حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية**، مصدر سابق. وقد أسهب في تعليله للمنهج الفينومينولوجي والذي لم يقتصر على هوسرل وديكارت، بل أوصله للكنيسة، وهو هنا مصيب، لأن حسن حنفي نفسه وفي دراسته للدكتوراه في علوم الظاهريات أخذ من هورسل وديكارت وسارتر وماركس وغيرهم. ونحن نؤكد على أن المنهج الفينومينولوجي لم يصرف حسن حنفي عن الانتقال من النقل إلى الإبداع من داخل البيت التراثي العربي، ومن الحضارة العربية العقلية التي تنامت في بغداد العباسية والأندلس الأموية والقاهرة الفاطمية، وأن اندراس العقل هو الذي أذهب الحضارة، وأنَّ الإحياء الجديد كما يراه حنفي لا بد له من إعادة العقل للأمة، ولا غرابة في الأخذ من الغرب المنهج العقلي لأنهم أخذوه عنا من قبل وأسسوا عليه الحضارة الغربية. ومن هنا نجد أن منهج حسن حنفي الفينومينولوجي يعتمد الظاهر، والظاهر كان للمعتزلة فيه دور كبير، كما كان لابن حزم أيضاً، وإن قصره على الفقه، ولكن الخلاصة أن الحضارات الإنسانيّة كيانات تأخذ من بعضها بعضاً، دون أي تقليل من الثقافة أو الكرامة الوطنيّة...

علم أصول الدين، لأنّه كان ولا يزال أكثر الأشياء تقدّماً في تراثنا، لكنّه يُمارس في الوقت نفسه قراءة لواقعنا المتردّي من داخل علم أصول الدين، وبذلك يكون جامعاً لفيورباخ وماركس في نفس الوقت.

إنَّ **حنفي** بعد أن يُضفي المضامين الإنسانيّة التحرّريّة على علم أصول الدين يجد أمامه لاهوتاً للتحرير، أي النتيجة نفسها التي توصّل إليها اليسار الهيجلي عند **شترنر وفيورباخ وبرونو باور**؛ وهي أنّنا لا يمكن أن نحوِّل اللاهوت الإلهي التقديسيّ إلى لاهوت إنسانيّ تحرّريّ، ما لم نُسلّم مسبقاً بأنَّ اللاهوت الإلهيّ القديم نفسه كان نتاج العجز والسلبيّة والاستسلام، ومحاولة لإلحاق كل ما هو إنسانيّ بما هو إلهيّ، أي دون التسليم بأنَّ اللاهوت الإلهيّ القديم نفسه كان اغتراباً دينياً.

وهذه مُسلَّمة أساسيّة في تحليلات **حنفي**، وهي ضروريّة في عمليّة قلب المضمون التي يُمارسها، وكذلك ضروريّة لدقّة المنهج الفينومينولوجي الذي يستخدمه؛ ذلك لأنّه لا يمكن ممارسة هذا المنهج دون المسلمة الهيجليّة ـ الفيورباخيّة عن الاغتراب الدينيّ. والقول إنَّ المضمون الإلهيّ لأصول الدين القديمة تعبير عن اغتراب دينيّ، يجعلنا نذهب إلى أنّ نقد **حنفي** ينسحب على الشعور الدينيّ الحاليّ للجماهير المعاصرة، وينسحب أيضاً على وعي القدماء، وبذلك لن نستطيع الاحتفاظ بعلم أصول الدين كما هو، بعد أن ثبت أنّه تعبير عن اغتراب دينيّ لدى القدماء والمُحدثين ولدى الوعي الجماهيريّ قديماً وحديثاً، بل يجب تجاوزه والاستغناء عنه كُلِّية، لكنّ **حنفي** يُفضّل الاحتفاظ بهذا العلم مع تغيير مضمونه. . .

إنَّ الذي جعل مشروع **حسن حنفي** في كتابه «من العقيدة إلى الثورة»

يأخذ الطابع الهيجلي ـ الفيورباخي، هو سبب بنائيّ تاريخيّ متمثّل في توازٍ وتشابهٍ عضويّ بين الوضع التاريخيّ الاجتماعيّ لألمانيا في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر والوضع التاريخيّ الاجتماعيّ للعالم العربيّ ومصر خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين[1].

هذان الوضعان المتوازيان والمتشابهان عضوياً تَمثّلا في تخلّف اقتصادي واجتماعيّ نتيجة عدم وجود طبقة وسطى قويّة تستطيع مباشرة مهمّة نهضة البلاد، ونقل ثقافته من التراث الدينيّ إلى الحداثة والعقلانيّة. وبذلك ظهر التناقض بين الثقافة الموروثة التي هي المسيحيّة في حالة ألمانيا، والإسلام في حالة مصر والعالم العربيّ، والثقافة التنويريّة الحداثيّة التي أتت إلى ألمانيا ومصر في الوقت نفسه تقريباً وعلى يد الشخص نفسه، أي نابليون وحملته العسكرية. وبذلك تحوّلت مقاومة الغازي المستعمر إلى اتجاه رافض لثقافته وتنويره وحداثته، وإلى حركة راجعة إلى الوراء منسحبة إلى التراث. وهنا تُصبح مهمّة المثقف في هذا الإطار الاجتماعيّ ـ التاريخيّ، العودة إلى التراث لإعادة تأويله تأويلاً ثوريّاً تحرّرياً. فمع عودة المجتمع كله إلى التراث، سواء تمثل في إحياء دينيّ وتقوية دينيّة في حالة ألمانيا، أو سلفية في حالة مصر، يعود المثقف المستنير أيضاً إلى التراث لكن لإعادة تأويله ثوريّاً. وهذا هو مصدر التوازي العضوي بين فيورباخ واليسار الهيجلي من جهة وحسن حنفي من جهة أخرى. هذا التوازي العضوي هو من نوع القرابة الاختيارية Elective affinity، وهو مصطلح وضعه ماكس فيبر للإشارة إلى الأوضاع الاجتماعيّة المتشابهة في حِقبتين مختلفتين ولدى أمتين مختلفتين، والتي

---

(1) أشرف منصور، **النظرية النقدية لدى مدرسة فرانكفورت**، ص 106.

تدفع المفكّرين في كل منهما لتبنّي نفس النماذج الفكريّة، ويكون هذا التبني لنماذج فكريّة متماثلة أو متشابهة راجعاً إلى تشابه المرحلة التاريخيّة التي تمر بها الأمتان[1].

وخلاصة القول: إنَّ حسن حنفي وهو يتأثر بالفكر الغربيّ وينحاز لليسار، ظلَّ يتفاعل مع الموروث العقلي من منطلقه الإسلاميّ، وقد أضفى على بُعده الإسلاميّ بُعده الغربيّ، وجعل من الخلطة الشرقية الغربيّة ميزاناً للتقدّم، وعنواناً للتنوير، وهي المصادر التي يُمكن اعتبارها تُمثل المشروع الحنفي وتؤصِّل له، فهو يأخذ بالمنطق العقلي، ويُحوِّل علوم الإلهيات إلى علوم للإنسانيّات، ويتبنَّى موقف المعتزلة في نفي الصفات عن الله، فإنها ـ في نظره ـ كانت ترغب في التمييز بين ما هو إلهي وما هو إنسانيّ، وهذا ما يرغب فيه حنفي كذلك، وقد ظهر ذلك في تراث وفكر حسن حنفي الذي تنوعت الاتجاهات الفكريّة والصياغات عنده، لتشمل إلى جانب قراءته المُسهبة للتراث العربي ـ الإسلاميّ، قراءته للتراث الأوروبيّ، في محاولة دؤوبة لوضع هذا الفكر في سياقه الخاص، ونفي الوهم القائل إنَّ تراث أوروبا هو التراث الإنسانيّ، وإن أوروبا هي (المتن) وبقية الثقافات هي (الهامش). . .

---

(1) أشرف منصور، حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية.

## الفصل الثالث

# الأُسس الفكريّة لحسن حنفي

بعد أن رصدنا المصادر الفكريّة لدى حسن حنفي من عربيّة وغربيّة، وتأثره بالمنهج الغربيّ الفينومينولوجي «الظاهرياتي» دون الابتعاد عن مصدره العربي وثقافته الإسلاميّة، نجد أن مشروعه يتلخص في صهر هذه المصادر ليخرج منها أسسه الفكريّة لمشروعه. وعندما نرصد الأسس الفكريّة لمشروع حسن حنفي نجده يقوم على ثلاثية مُتشابكة من الثورة والتجديد والمقاومة، أو حرية العقل ومقاومة الجمود والسعي للضمير الحر، أو ثورة في العقيدة، وفلسفة للعقل، ولاهوت للحرية. وفي كل تلك المفردات نجد أنَّ المشروع يتبنَّى فكرة الوعي، الوعي بالعقل والتراث والعقيدة، والوعي بالذات والآخر. فالتراث هو أصل الثقافة، والوعي بالذات يصب في مناخ الوعي بالحرية، والتمسك بمفردات الثورة والمقاومة والتحرير.

وفي ذلك يتجلَّى الإبداع الذي صاغه، والفكر الذي أضافه على مستوى الفكر التنظيري والفكر العملي على السواء، وهو ما يميز مشروعه عن غيره ممن سبقوه نحو تفعيل حركة التنوير التجديدية، لأنَّ

حسن حنفي ربط كل مشروعه بالإنسان، بذاته وصفاته وشعوره ومداركه، فالإنسان هو مشروع حنفي الفكريّ، ارتبط به ومعه، ورأى أنَّ الوحي والنبوة جاءا للإنسان، لخدمته، لذلك كانت النبوة إنسانيّة في البلاغ، وإلهية في الأخذ، والإنسان مخلوق حر، لذلك يرفض حنفي أي قيد على حريته، ولذا فهو يعود لمفهومي اليمين واليسار اللذين ارتبطا في النظرية الجدلية، ليؤكّد أنَّ اليسار هو الثورة، أما اليمين فهو التسليم بالطاعة. وخلاصة القول إنَّ أسس فكر حسن حنفي إنسانيّة، ومن أجل إنسانيّة الإنسان، كانت أسس مشروعه تتلخص في كل ما يُحرر الإنسان، وهي ثورة العقيدة وفلسفة العقل ولاهوت الحرية، وهذا ما سنتناوله بالتفصيل...

## 1 ـ ثورة العقيدة

ينحاز حسن حنفي بوعي لجعل الدين ثورة، فالعقيدة لديه لا يمكن اختصارها في الشعائر وتأديتها، ولا المعاملات والسعي نحوها، وإن كانت العبادات والمعاملات جزء لا يُستهان به، ولكنّهما في ذات الوقت وسيلة لحرية الإنسان وكرامته، لأنَّ الإنسان هو المستهدف من العقيدة، والعقيدة إن لم تحرّر الإنسان، لا تكون عقيدة إلهية. وهنا لا يجب أن نشتط في الحُكم على حنفي عندما يُقرر أنَّ الإيمان فعل أولي لا يسبقه فعل آخر يقبل ولا يرفض، يُسلِّم به ولا يعترض، يأخذ ولا يعطي، ثم يأتي دور النظر في الإيمان وفهمه دون نقده أو تمحيصه، فهو عندما يُقرر ذلك لا يعني أنّه يُهاجم الإيمان، ولا يسعى للاصطدام بالدين ورجاله، ولكنّه يقرر حقيقة علميّة، ترى أنَّ اليقين يزداد بفهم الدين والوصول إلى الإيمان عن طريق العقل مع القلب، أو اليقين العرفاني واليقين الفلسفي.

فهو يقرر أنَّ الدين عندما يسخّره الحكام بناء على تسليم المؤمنين له، سواء بالطاعة أو بالقهر أو بتفسير قاصر للآيات القرآنية، يُصبح في أقصى اليمين الذي يُشير إليه حنفي، أو أن يكون هذا هو موقف اليمين، «فالتسليم يؤدي للطاعة والرضا بما يُعطى للشعب من حقائق عليه قبولها، فالفرد الذي يعتقد بالإيمان كنظرية للمعرفة يكون أقرب للطاعة للأمراء وإلى الانقياد للحكام... ومن ثم تعمل النظم اليمينية على نشر الإيمان بهذا الهدف لأنه يؤدي لها ما تبغي من الإبقاء على الوضع القائم والتسليم به والاستكانة تحته» (1).

فالدين هنا أداة للسياسة، وهو مرفوض، لأن الصبر على الظلم ليس كما يراه الحكام، ولا كما يراه المؤمنون المُستكينون، فاليمين هنا هو ما سار عليه البشر معظم فترات التاريخ البشري، فقد كان كهان الدين يتحالفون مع الحكام، وهو تحالف غير مقدّس، وإن أضفوا عليه القداسة المزعومة، مُستغلين إيمان العوام والتسليم بطاعتهم، وهو تحالف لم يأت به الدين، أي دين، ولكنّهم جعلوه الدين الذي يجب التسليم به، وقد رأينا مثله في كل الأديان وعند كل الشعوب، اليهوديّة والمسيحيّة والبوذية ومن قبلها ديانات الفراعنة وفارس والهند والصين، وهو ما يرفضه حسن حنفي ويضعه في أقصى اليمين.

واليمين هنا عبارة عن مصطلح للتفريق بين الحق والباطل. واليسار في تلك الحالة يمثل المفهوم الثوريّ للدين، أو ثورة العقيدة من أجل العدل الذي أتت به الأديان. والعدل هو الميزان المعنوي الذي قرنه الله

---

(1) حسن حنفي، **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار علاء الدين للنشر، دمشق، 1996م، ص7.

تعالى في قوله ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

كما أن مظهر التوحيد الإسلاميّ له شأن ثوريّ لأنَّ المعنى العملي لشعار لا إله إلا الله «هو تحرّر الشعور الإنسانيّ من كل القيود الاجتماعيّة والسياسيّة والمادية، فالفعل السالب (لا إله) يُحرر الشعور من كل صور القهر، والفعل الموجب يدع الشعور حُراً خالقاً مبدعاً، الأول يُحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة وما بها من تعلقات، والثاني يجعل الإنسان متمثلاً لقيم جديدة ومرتبطاً بمبدأ عام. . . لا يظهر التوحيد إذن إلا في الشهادة، والشهادة إعلان التوحيد، والموحد هو الشاهد على عمليّة التوحيد أو شهيدها، الشهادة هي التضحية بالنفس»[2].

ومن خلال العدل «تستطيع العقائد التراثية المساهمة في معركة تحرير الأرض، وذلك أنَّ «الله» وهو القيمة الأولى في نَسَقِ العقائد التراثي هو «إله السموات والأرض» ، «ربُّ السمواتِ والأرضِ»، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[3]، وبالتالي فإنَّ إيمان الجماهير بالله هو في الوقت نفسه إيمان بالأرض، وموتها في سبيل الله هو استشهادها في سبيل الأرض. وبالتالي يمكن الوقوف أمام العقيدة الصهيونية التي ربَطَت بين الله والشعب والأرض والمدينة والمعبد والهيكل بصهيونية

(1) سورة الحديد، الآية 25.

(2) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987م، ص120.

(3) سورة الزخرف: الآية 84، وانظر: ماذا تعني شهادة ألا إله إلاّ الله؟ في «**الدين والثورة في مصر اليمين واليسار في الفكر الديني**»، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987م، ص 147 ـ 161.

مضادّة ومن نفس النوع لتحرير الأرض، فحرب العقائد لا تقلُّ أهمية عن قعقعة السلاح»[1].

«وبعد التحرير يأتي التعمير، فصورة الأرض في القرآن ليست الأرض الخَرَاب الصحراء الصفراء،بل هي الأرض العَمَارُ المسكونة، الأرض المزروعة الخضراء التي ينزل عليها الماء فتهتزُّ فتُنبِت من كل زوج بهيج، فلا الفيضان يُغرقها ولا القَحطُ يُميتها، الأرض سوداء، والنيل يجري، ودجلة والفرات يسيلان، والعمل ناقص، والفلاح إمّا يكتظُّ به وادي النيل أو يشحُّ في أرض الجزيرة وما بين النهرين، فيضان في بنغلاديش وقحط في تشاد،وكأننا لم نعد قادرين على السيطرة على موارد الطبيعة، وكأنّ الله لم يسخّر لنا قوانينها. ومن ضمن العقائد التراثية الأرض لمَن يفلحها، والأرض البَوارُ لمَن يصلحها «مَن أصلحَ أرضاً فهي له»[2]، كما أنّ التحدّي الثاني الذي يُواجه أي عمل سياسيّ «هو القهر والتسلّط وكل القوانين الاستثنائيّة المقيّدة للحريات، وكل السلطات شبه المطلقة التي يتمتع بها الحكام، ملوكاً أو أفراداً أو رؤساء، وقد أوشك أن يصبح عدد السجون مثل عدد المدارس، وخريجو السجون مثل خريجي الجامعات، فقد لا يوجد وطنيٌّ واحد إلّا ودخل السجن مرة وحتى ضُرِب المثل «السجن للرجال»، هنا تأتي العقائد التراثية كي تُساهم في العمل السياسيّ وتتحدّى القهر والتسلّط والتكبّر وحكم الفرد المطلق»[3].

---

(1) حسن حنفي، **الدين والثورة**، ج2، ص 121.

(2) حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصري، القاهرة ـ 1987م، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص 23.

«فالله وحده هو «المليك المقتدر» دون سواه، وهذا ما يعبّر عنه أول رُكن من أركان الإسلام «الشهادتان»: تعني أشهد رؤية أحداث العصر والإعلان عنها، ورفض الصمت والتواطؤ، أي الجهر بالقول والإعلان عن الحق المرئي. وقد يستتبع ذلك الشهادة،أي التضحية بالنفس في سبيل شهادة القول، ثمّ يقوم الإنسان بفعلين: فعل النفي في «لا إله» وفعل الإثبات في «إلاّ الله»، وبفعل النفي، يحرّر الإنسان شعوره من كل آلهة العصر المزيفة: الجاه، السلطان، والمال، والجنس، وحب الدنيا، حتّى يستطيع أن ينتسب إلى المبدأ الواحد، العام الشامل الذي يتساوى أمامه الجميع بالفعل الثاني «إلاّ الله»، وتعني الشهادة الثانية الإعلان عن اكتمال النبوة واستقلال الوعي الإنسانيّ عقلاً وإرادة»[1].

ويرى حنفي أن القضية الاجتماعيّة هي بالأصالة التي اجتمعت عليها كل الأحزاب السياسيّة، والتي من أجلها قامت الثورات العربيّة الأخيرة والتي لأجلها ستهتزُّ العروش والتيجان، «فنحن أمة يُضرب بها المثلُ بأقصى درجات الغنى وبأشد درجات الفقر، بالبطون المنتفخة وبالأفواه الجائعة، بالقصور المزخرفة وبالأكواخ والصفيح، وننتسب إلى أمة واحدة، ونعتنق ديناً واحداً، ونؤمن بإله واحد، هنا تأتي العقائد التراثية لتقوية العمل السياسيّ وإعطائه شرعيّة من التاريخ، فالمُلكية لله وحده ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ﴾»[2] «والإنسان مُستخلف في ما بين يديه، له حق الانتفاع، وحق التصرّف، وحق الاستثمار، وليس له حق الاكتناز أو الاحتكار أو الاستغلال، ومن حق السلطة الشرعيّة التدخّل بالتأميم

---

(1) المصدر نفسه، ص 31.

(2) سورة آل عمران: الآية 189.

والمصادرة في حالة سوء استعمال الثروة، وكل أدوات الإنتاج التي تمسُّ الصالح العام ملكية جماعية لا يجوز وقوعها بين أيدي الأفراد، «الماء والكلأُ» قديماً والزراعة حديثاً، و «النارُ» قديماً والصناعة حديثاً، والملح قديماً والمعادن حديثاً، «الرّكاز» أي ما في باطن الأرض، مُلكٌ للأمة وليس ملكاً للأفراد، عرف القدماء الذهب والفضة والحديد والنحاس. . الخ. وعرفنا نحن النفط، والعمل وحده مصدر القيمة، بدليل تحريم الرّبا الذي يعني أنّ المال يُولّد المال بلا جهد أو عَرَق، فإذا ظهر فرق في الدُّخول بين الأغنياء والفقراء، فإنَّ فضول الأغنياء تُردُّ إلى الفقراء، والفضول ما زاد عن القوت، ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[1]، وفي المال حق غير الزكاة، والمجتمع الواحد الذي فيه إنسان واحد جائع تَبرَأُ ذمّة الله منه، «ليس منّا من باتَ شَبعانَ وجارُهُ طاوٍ» ، وقد صحنا في حركاتنا الإصلاحية الأخيرة: «عجبتُ لرجلٍ لا يَجدُ قوتَ يومهِ ولا يخرجُ للناس شاهراً سيفه!» أو «عجبتُ لكَ أيُها الفلاّحُ، تشقُّ الأرضَ بفأسكَ، ولا تشُقُّ قلبَ ظالمكَ!»»[2].

إنَّ حسن حنفي يرتبط بالهوية المنبثقة عن العقيدة، والعقيدة الثوريّة، لأنَّ العقيدة التي تستسلم للظلم وتتمنى الصبر، أو العقيدة التي ترفض الهوية الغيرية، أو تلك التي تريد الذوبان في الآخر هي عقيدة باطلة، لأنَّ «ممّا لا شكّ فيه أن قضية الهوية أو الأصالة تكمن وراء كل مشاكلنا

---

(1) سورة المعارج: الآيتان 24 ـ 25.

(2) حسن حنفي، **قضايا معاصرة: جمال الدين الأفغاني**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976م، ص 76، وأنظر كذلك: كتاب د. حسن حنفي أيضاً: **جمال الدين الأفغاني: المئوية الأولى**، دار قباء، القاهرة ـ 1998م، ص 95.

الاجتماعيّة والسياسيّة لأنها هي المشكلة الحضارية. وما زلنا مُنذ فجر نهضتنا العربيّة الحديثة نطرحها، وندعو لها، وننبّه عليها ولَم نحلّها بعد. وربما كانت معظم تياراتنا الفكريّة الحديثة أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة، فالإصلاح الديني ـ الأفغاني ـ والليبرالية السياسيّة ـ الطهطاوي ـ والعقلانية العلميّة ـ شبلي شميّل ـ، كلّها ترى الغرب نمطاً للتحديث ونموذجاً للتقدّم، ترى صورتها في مرآة الآخر، ما ولّد الحركة السلفية حتّى أصبحت وريثة الإصلاح»[1].

ومن ثم يتوصل حسن حنفي إلى أنَّ الحتمية تفرض علينا أن ننقد التيارات التي وأدت حرية العقل باسم الدين، وحرية القول باسم الحرص على الثورة، وحرية التعبير عندما قيدنا الليبرالية فلقد «قضينا على الليبرالية بأيدينا باسم الثورات العربيّة الأخيرة، وانتهى العقل والعلم من حياتنا بذيوع مُسوح الإيمان والخرافة، ولا يمكن أن يوجد عمل سياسيّ إبداعي دون أصالة وضدّ التغريب، وما زالت أحزابنا السياسيّة حتّى الآن، خاصة العلمانية منها، تصوغ القضية السياسيّة على نحو مُغترب، وتجد الحلّ عند الآخر وليس بتحليل الأنا. هنا تظهر المواقف التراثية التي تضع التقابل صراحة بين الأنا والآخر. فالقرآن يحرّم موالاة الغير، مصالحتهم أو مسالمتهم أو السلام معهم،إذا ما اعتدوا على الديار، كما يحرّم التقليد والتبعية للآخر، لأنّه محوٌ للمسؤولية الفرديّة وبالتالي المُساءَلة»[2].

وقد أدى هذا إلى أن يربط حنفي قضية العقيدة بالوحدة التي ينشدها

---

(1) المصدر نفسه، ص 98.

(2) حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، ص 185.

الناس لأنَّ «قضية الوحدة، وحدة قطرية، وحدة وطنيّة، وحدة عربيّة أو وحدة إسلاميّة، هي إحدى قضايانا الرئيسية والتي تدخل ضمن برامج كل الأحزاب السياسيّة، ولكن ظلّت القضية مُتعثرة، لا تتجاوز إعلان البيانات التي لا يتجاوز عمرها أياماً ثم تنفَضُّ الوحدة،أو تكون وحدة عَلَم ونشيد وزعيم ورئيس، أو تظل أمانيّ وأغاني، وأحلاماً وأهازيج، والواقع نفسه يدعو إلى التجزيء والتشتُّت والتبعثر من جرّاء الخلافات على الحدود، والحروب والحملات الإذاعية، وتضارب المصالح، والصراع على السلطة، في حين أن العقائد التراثية خير ضمان للوحدة على كافة مستوياتها، الوحدة الوطنيّة في ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[1]، أي الانفتاح على الداخل والجبهة الوطنيّة المتحدة أمام الأعداء في الخارج، ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[2]. درس آخر في القيادة وتكوين الجبهة، ووحدة على مستوى الأمة ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾»[3].

والإسلام أقدر المذاهب والإيديولوجيات على توحيد الشعوب،حيث لا عنصرية ولا شعوبية ولا طائفية، وفي الوقت نفسه يعترف بالتقاليد واللغات والأعراف المحلية.

ويمكن تجاوز المعوقات التراثية وإظهار الدوافع في العمل السياسيّ الثوريّ كما يرى **حسن حنفي** بالوسائل الآتية:

1 ـ **إيجاد البدائل**: ويعني ذلك أننا ونحن في بداية القرن الخامس عشر

---

(1) سورة الفتح: الآية 29.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

(3) سورة الأنبياء: الآية 92.

الهجري تركنا وراءنا ألف عام من المحافظة الدينيّة ـ الأشعرية الممزوجة بالتصوّف وأربعمائة عام من العقلانية العلميّة ـ المعتزلة والفلاسفة ـ، فالمحافظة الدينيّة أرسخ في وجداننا القومي من الليبرالية، وبالتالي كانت مهمتنا ضغط الألف عام إلى النصف وزيادة الأربعمائة عام إلى الضعف، في هذه اللحظة التاريخيّة فقط، وحتّى يتمّ ذلك يمكن أن ينجح أي عمل سياسيّ، لأن التعدّدية والليبرالية والعقلانية والعلميّة قد أصبحت الرافد الأساسي والمكوّن الرئيسي لوعينا القومي. ومن ثمّ يكون الشرط التراثي الأول لأي عمل سياسيّ هو الانتقال من الأشعرية إلى المعتزلة، ومن إشراقية الفلاسفة إلى عقلانية ابن رشد، ومن الفقه الافتراضي إلى الفقه المصلحي، ومن التصوّف النظري السلبي إلى التصوّف العملي الإيجابي.

2 ـ **اليسار الإسلاميّ**: التيار الذي يُمكنه أن يقوم بقراءة سياسيّة للتراث هو «الإسلام السياسيّ» أو «اليسار الإسلاميّ» أو «الإسلام الثوريّ»، فهو الذي ينبع من تراث الأمة، ويلتزم بقضايا العصر، وهو القادر على القيام بهذا التحوّل من المُحافظة التاريخيّة إلى التقدّمية العصرية، فجذوره في التراث، وفروعه في العصر، لا يعادي الحركة الإسلاميّة بل يفهم متطلباتها، وصديق للحركة العلمانية يفهم منطلقاتها. اليسار الإسلاميّ يَنقُدُ السلفيّة من موضع الاشتراك في الجذور، ويَنقُدُ العلمانية من موقع الاشتراك في الثمار، ولكنّه هو الأقدر على تلبية مطالب الجماهير، وصياغة مشروع قومي يربط الماضي بالحاضر، ويحقق التغيّر الاجتماعيّ وقمّته في الثورة من خلال التواصل لا

من خلال الانقطاع، كما أن اليسار الإسلاميّ قادر على إقالة الثورة العربيّة من عَثَراتها، حتّى لا تبدأ هذه المرة بالضباط الأحرار بل بالمفكّرين الأحرار.

3 ـ **الوحدة الوطنيّة**: «واليسار الإسلاميّ إنّما يقوم بهذه المهمّة لتثوير التراث وممارسة العمل السياسيّ من الجذور التراثية في إطار الوحدة الوطنيّة. فاليسار الإسلاميّ لا يكفّر أحداً، بل إنه يقبل كل التراث القديم بمعوقاته ودوافعه من أجل إعادة النظر فيها، وتصفيته من الأولى، وتحويل الثانية إلى رافد أساسي في وعينا القومي، كما يقبل الحركة العلمانية بكل فصائلها لأنّه يفهم منطلقاتها ودوافعها»[1].

وهنا تتجلى الرؤية الحنفية في فكره العقائدي الذي يُقارب بين الله والإنسان، بين الأرض والسماء، بين الفكر التراثي، والتقريب بين الفصائل المختلفة من الثقافات المتعددة في العالم الإسلاميّ، من الليبرالية إلى الأصولية، ومن القومية إلى اليساريّة. المهم هنا الإنسان، والجذور تأتي من الفهم الحقيقيّ لقيمة الإنسان. وهنا يشرح حنفي إنسانيّة النبوة، لأنَّ النبوة تفترض «أساساً وحدة الشعور، الشعور العام المعطي للوحي، والشعور الخاص المستقبل الذي يأخذ الوحي ثم يسلمه بدوره إلى شعور آخر. ومسائل الإمامة هي أيضاً في نهاية الأمر وصف لشعور الحاكم وشعور المحكومين والعلاقة بينهما... فمادة الدين لن تحيا وتجد دلالتها إلا إذا تحولت إلى مادة شعوريّة، وإلا رجعت إلى

---

(1) حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص137.

أصلها في الشعور»[1]. «وتلك الوحدة الشعوريّة في النبوة، هي التي ترد للإنسان وحدته، سواء بين الحاكم والمحكومين، أو بين المحكومين بعضهم ببعض، ولذا نجده يشرح الإنسان في أقسام عشرة، هي ذات الإنسان وصفاته وفعله وعقله ووحيه ومستقبله وعمله ومجتمعه وتاريخه، ثم الإنسان في النهاية، وتلك دلالة على البُعد الإنسانيّ في علم أصول الدين ولكشف أبعاد الشعور»[2]. الإنسان هو المحرك الأساس عند **حسن حنفي**. وهو عندما يصل بالعقيدة للثورة، ينطلق من وحدة الشعور الإنسانيّ بارتباطه باللاهوت الأرضي حيث يعيش الإنسان ويتفاعل، وهو ما يأخذه من الدين، وتأتي أفكاره معبرة عن تلك الوحدة، ولذا نرى أنَّ **حنفي** وبسبب محاولاته التقريب بين تلك الفصائل السياسيّة نجده عند العلمانيين أصولياً، وعند اليمين يسارياً، وعند اليسار إسلاميّاً يمينياً، وإن كان هو يرى نفسه يُمثّل اليسار الإسلاميّ، وهو في كل الأحوال **حسن حنفي** في: «من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل للإبداع». أي عمليّة إعادة بناء، أي إنّه يأخذ من الدين ما يراه ثورة مجتمعية يتشكّل من خلالها فريق متكامل من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، طالما أنَّ هناك مشتركاً يجمع بين الجميع، وطالما أن التغيير هدف الكل. وتلك الرؤية تبدو أقرب للمثال منها للواقع، وللتجريد منها للتجسيد، ولكنّها في النهاية تؤكد أن مشروع **حنفي** يقوم على تثوير التراث، وإحياء العقل، أو ثورة في العقيدة لتكون متناسبة ومتفاعلة ويقينية بما جاء به الدين، ونادى به الرسل، فالعدل لا بد أن يكون بشرياً قبل أن يكون إلهياً، وإن كان العدل من صفات الله المجردة كما قال به المعتزلة.

---

(1) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ص 123.

## 2 ـ فلسفة العقل

إنَّ معركة العقل والنقل قديمة جداً، وليست من المستحدثات التي جاءت كنتيجة طبيعيّة لعدة من التحولات الفكريّة في الوسط الإسلاميّ في القرن العشرين، وإن كانت هي بطبيعتها كمعركة تتأثر بلون المحيط الذي تُثار فيه سواء كان زمانياً أو مكانياً، «ولهذا فإنها تلبس كل يوم زيّاً جديداً»[1]. وحسن حنفي في انحيازه للعقل يأتي بحالة مستجدة لأنّه يُطوِّرها، ومعركة حديثة كان هو مُؤجِجها، وما جاء به هو محاولة إحياء المنهج العقلي الذي جاء به المعتزلة مع المنهج الظاهرياتي «الفينومينولوجي» ، والأخذ بالمفهوم الغربيّ الحديث عن العقل، ولذا نجده في حديثه عن المعتزلة، كأنه يتحدث عن نفسه، ومشروعه وخصوصيته.

ولكن وقبل البحث في حديثه عن المعتزلة نورد قليلاً من عقائدها حول العقل، ـ لكي يُفيدنا في الحديث عن فلسفة حسن حنفي العقليّة ـ فالدليل الأول المستقل هو العقل، الذي احتاج غيره له ولم يحتج هو إلى غيره. وهذه المقولة تترجم بكل وضوح المكانة التي يُعطيها الفكر المعتزلي للعقل: «لقد أحلت المعتزلة العقل محله الأسمى في أسس نظريتها المتكاملة الجوانب إلى حدٍّ كبير، وفي أسس المبادئ التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها، وما مسألة حرية إرادة الإنسان عندهم من

(1) علي أبو الخير، **ثقوب في عقل الأمة**، مركز يافا للدراسات، القاهرة ـ 2006م، ص28، وانظر: **كتاب العقل**، تأليف: جون ر. سيرل، وترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، الكويت، 2007م، وهو يستعرض إشكالية العقل الغربي، ومباحثه عند ديكارت وغيره، وهو مما يفيد في فهم إشكالية العقل بصورة عامة، سواء في الشرق أو في الغرب.

حيث الأساس والمنطق سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاق لنظريتهم الثابتة في مسألة العقل»[1].

أمّا العقل عند المعتزلة فتمدنا المصادر بتعريفين له عندهم الأول للعلاف والثاني للجبائي.

يقول العلاف: «العقل هو القوة على اكتساب العلم، وهو القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقي الأشياء، يقع التميز بين الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل، والعلم الحسي إنما نسميه عقلاً بمعنى أنّه معقول»[2]، بينما للجبائي تعريف آخر مختلف عمَّا جاء به العلاف، يقول الجبائي: «العقل هو العلم..... وإنما العقل سُمي عقلاً لأنّ الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سُمي عقاله ـ أي البعير ـ عقالاً لأنّه يمنع به».

كما نرى أن الاختلاف واضح بين التعريفين، فالأول يقول إنَّ العقل هو القدرة على اكتساب العلم،بينما الثاني يذهب إلى أنَّ العقل هو العلم، إذن نحن أمام من يقول إنَّ العقل هو الأداة المُوصلة إلى المعرفة العقليّة، ومن يقول إنَّ العقل هو المعرفة ذاتها. والأرجح أن تعريف الجبائي تعريف شاذ، وأن أغلب المعتزلة يقولون بالتعريف الأول، فنجد عند الأشعري تعريفاً يَنسبه إلى المعتزلة بوجه عام يقول «إنَّ العقل هو القوة التي في الإنسان تمكنه من اكتساب العلوم» . لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر،فليس الخير يُفرض من الله فرضاً

(1) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة الأسرة، القاهرة ـ 1999م، ج3 ص 48.
(2) المصدر نفسه، ص 51.

على الأشياء، ولا الشر كذلك، وبعبارة أخرى: «ليس أمر الله بالشيء هو الذي يجعله خيراً، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شراً، بل الله يأمر بالشيء لأنّه خير في ذاته، وينهى عنه لأنّه شر في ذاته. وفي طبيعة الأشياء صفات تجعلها خيراً، وصفات تجعلها شراً، وفي وُسع العقل أن يتعرّف هذه الطبائع لمعرفة الخير والشر» [1].

ويُبرهن المعتزلة على قولهم هذا بعدد من البراهين، يُمكن تلخيصها في ثلاثة براهين أساسية وهي[2]:

1 ـ إنَّ الناس قبل ورود الشرائع كانت تحتكم إلى العقل وتُجادل بالعقل، ويلزم أحد الفريقين خصمه بما يقضي به العقل، وما كان ذلك إلا بالرجوع إلى ما يراه العقل بذاته في الأشياء من حُسن وقُبح قائمين بذاتيهما، أي بصورة مستقلة عن حكم كل شريعة، إذ لم تكن أي شريعة بعد، مثال ذلك: أنَّ العقلاء كانوا ـ قبل الشرائع ـ يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان.

2 ـ إن الرسل يطلبون في دعوتهم إلى الناس أن ينظروا في أشياء الكون بعقولهم، فلو لم تكن الأشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يُدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع لقال الناس للرسل: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم... فيقف الرسل أمام هذا

(1) المصدر نفسه، ص 55.
(2) المصدر نفسه، ص 61.

القول مُفحمين، وتبطل دعوتهم، وهذا غير صحيح، إذن الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها يُدركها العقل قبل ورود الشرع.

3 ـ لو لم يكن في الأفعال ذاتها حُسن وقُبح، وكان حُسنها وقُبحها مكتسبين اكتساباً من الشرع، لما أمكن الفقهاء أن يُعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نصّ شرعيّ، ولاستحال تعليل الأحكام ولبطل السؤال «لِمَ» والجواب عنه «لأنه»، لأنَّ التعليل كله مَبْني على ما في الأشياء والأفعال من صفات قائمة في ذاتها موضوعياً.

## العقل بين الغرب والشرق عند حنفي

قبل أن يذكِّر **حسن حنفي** بانحيازه للعقل، وتفسير النصوص بالعقل، كما ذهب المعتزلة، فإنه فنّد مقولة إن العقل ليس من ضروريات الإسلام، أو ليس له نصيب كبير فيه، وإن الغرب هو محتكر العقل، سواء بالمنهج الفينومينولوجي، أو ما وُجد عن فلاسفة اليونان قبل غيرهم. ومن تلك الرؤية الاعتزالية يرى **حسن حنفي** أنَّ العقل الإسلاميّ مُبدع في تكوينه الحضاري، والفلسفة الإسلاميّة لم تكن فلسفة تابعة كما يقول بعض المستشرقين، أي إنّه يعود بالحكمة لأصولها الإنسانيّة، ولا توجد حضارة أخذت ولم تُعط، بل التواصل الإنسانيّ الحضاري للإسلام هو الذي قامت على أكتافه الحضارة الحديثة، فقد «ذاعت عدة أحكام خاطئة على علوم الحكمة منذ تسميتها الفلسفة الإسلاميّة بأنها امتداد لعلوم اليونان، وأن الحكماء أي الفلاسفة ما هُم إلا أتباع المعلم الأول، وأن أقصى ما أبدعوه هو المعلم الثاني أو الشارح الأعظم، وعلوم الحكمة ما هي إلا شروح على متون، الشرح لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة،

وفقرة بفقرة، وفصلاً بفصل، وباباً بباب،وكأن المسلمين قد استبدلوا بنص الوحي نص أرسطو.

فالأنا يدور في فلك الآخر، الآخر هو الأصل، والأنا الفرع. وكان أقصى إبداع للحضارة الإسلاميّة هو شروحها على أرسطو ونقل ذلك إلى الغرب، الذي استفاد منه أولاً لتأييد الدين،ثم لفظهُ ثانياً عندما اكتشف عورته، وهو بصدد نشأة العلم الحديث إبان الفصل بين الفلسفة والدين، والعلم والإيمان. وقد أصدر هذا الحكم بعض المستشرقين، وتابعهم فيه بعض العرب المقلدين من محرري الكتب المقررة ومُدَّعي التجديد إيحاء برفض المحلية وتبنياً لمحلية الثقافة وهي اليونانية، مستنكفاً من حضارة الأنا ومدعياً ثقافة الآخر، إحساساً بالدونية..

وبالإضافة إلى عُيوب الاستشراق العامة المنهجيّة والموضوعية التي كانت وراء كثير من أحكامه،يُخطئ هذا الحكم ليس فقط بالنسبة للحضارة الإسلاميّة في التقائها مع الحضارات المجاورة،بل بالنسبة لالتقاء الحضارات بعضها ببعضها الآخر، فلا توجد حضارة ناقلة لأخرى، الحضارات كائنات حية، لكل منها استقلالها الذاتي، وحياتها الخاصة، وشخصيتها المتميّزة، لكل منها عمرها ودورتها ودورها في تاريخ الحضارات البشريّة، علاقاتها بالحضارات المجاورة تحكمه قوانين التقاء الحضارات ومنطقه،والذي حاول الغرب صياغته في علم أنثروبولوجيا الثقافة، إن لم يعرفه التابع العربي نظراً لعدم اطلاعه على الثقافة الغربيّة والعلوم الإنسانيّة،فإن المستشرق لا عذر له، لأنَّ الثقافة الغربيّة ثقافته، والعلوم الإنسانيّة علومه، وعادة ما يكون المستشرق لغوياً مؤرخاً لا شأن له بتطورات الثقافة الغربيّة ولا علومها، وعالماً داخل حضارته من الدرجة

الثانية، وقد يكون على علم بها ولكنّه بها ضنين، فهي إبداعات الحضارة المتميّزة الحديثة، لا تطبق إلا في الموضوعات المتميّزة الحديثة، والحضارة الإسلاميّة ليست كذلك، فهي تنتمي إلى الحضارات اللاأوربية، حضارات الأطراف التي وظيفتها النقل عن المركز[1]. «وتنتمي إلى الحضارات السامية بما فيها من تناقض وسحر وتسلط في مقابل الحضارة الآرية التي تقوم على العقل والعلم والحرية، وهي نظرة عنصرية قديمة سادت الاستشراق الأوربي في القرن الماضي. والواقع أن كل حضارة تتفاعل مع غيرها من الحضارات المجاورة، تأخذ منها طبقاً لاختيارها الخاص، وتتمثّل منها ما تريد، وتُعيد توظيفه من منظورها وطبقاً لاحتياجاتها»[2].

## العقل بين الوافد والموروث

وكما يرى **حنفي** إنَّ المشكلة الأساسية عند المسلمين المعاصرين هي الشعور بالدونية الحضارية مقابل الغرب، في فلسفته ومنطقه وعلومه وتراثه. وهو هنا يعود بالعقل الإسلاميّ المبدع لحضارة الإسلام، لمفكّريه وفلاسفته وشعرائه وكتّابه، حيث إنَّ الدونية الحضارية تأتي من فقدان المناعة السياسيّة والعسكرية، وينعكس ذلك على الفكر والعلوم الإنسانيّة والتراثية، فيجد فاقد المناعة أن تراثه لا يسعفه في الحضارة والعلم والتقدّم والمقاومة، ومن ثم يجب إعادة العقل الإسلاميّ لجذوره، إلى أصوله، لينتقل للإبداع. لأنّه «قد يخف الحُكم من النقل الآلي، والنسخ المطابق، والتقليد الأعمى إلى الأثر والتأثر، أثر الفلسفة

---

(1) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، دار قباء، القاهرة ـ 2000م، ج1، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ص 82.

اليونانية في الفلسفة الإسلاميّة، وتأثر الفلسفة الإسلاميّة بالفلسفة اليونانية. هنا على الأقل يُوجد تمايزاً بين حضارتين، تمايز وجود، وإن كان هناك فيض من المركز إلى المحيط في الثقافة والعلوم، هناك أثر ميتافيزيقا أرسطو على إلهيات ابن سينا في العلة الأولى والمحرك الأول، وأثر فيض أفلوطين على تصور الفارابي للصلة بين العقل الأول والعقول العشرة، وأثر أفلاطون على أنصار الحِكمة الإشراقية مثل إخوان الصفا، وأثر أرسطو على ابن رشد في كل شيء، في المنطق والطبيعيّات والإلهيات، أقسام النفس وقواها عند ابن سينا من أرسطو، والمدينة الفاضلة عند الفارابي من جمهورية أفلاطون، ويرجع خطأ الحكم بالأثر والتأثر إلى السُّرعة والحكم بظاهر اللغة، بالإضافة إلى عموم استعمال لفظي الأثر والتأثر، فاللغة ثوب الفكر بتعبير القدماء، شكل دون مضمون، واستعمال علوم الحكمة ألفاظ الفلسفة اليونانية ومصطلحاتها لا يعني تبنِّي معانيها وتصوراتها، أو وصف نفس الأشياء التي تُحيل إليها هذه الألفاظ وتُفيد نفس المعاني، وكأن المستشرق قد تربى على أن أصول الحضارة عند اليونان كما تدل على ذلك الحضارة الغربيّة في عصورها الحديثة، كما أن المستشرق عنصري الحضارة، مركزي الثقافة، أبيض اللون، ومتفوق العصر كما يبدو في الأعمال السينمائية، وبالتالي يُحيل موضوعه في الأطراف إلى أصوله في المركز، فيحكم بالأثر والتأثر، الآخر عنده يُردّ إلى الأنا لديه، فيرد كل شيء إليه، وتصب الخيرات والثروات والسكان والعلوم والثقافات في المركز من المنابع التي خرجت منها:

ذهب جنوب أفريقيا، عبيد أفريقيا، قطن مصر، توابل الهند، مطاط الملايو، ثقافة العالم القديم وعلومه، حضارة اليونان خَلْق عبقري على

غير منوال، أثرت في حضارات الشعوب المجاورة، مصر وفارس وفينيقيا وكنعان وبابل وآشور، ولم تأخذ منها شيئاً بالرغم من حداثة اليونان وقدم شعوب الشرق القديم. والحقيقة أن لفظ أَثَّر لفظ متشابه، الأثر متعدد المستويات: المستوى الأول اللغة، وهو ما حدث في علوم الحكمة، هو المستوى الظاهري الشكلي الخارجي، وهو ليس أثراً بالمعنى الدقيق بعد عصر الترجمة، بعد أن أصبحت اللغة مشاعاً عند الجميع، لا فرق بين وافد وموروث، إنما الخلاف بين اللفظين المتشابهين هو خلاف فقط في علم الأصوات، في طريقة النطق مثل عقل NOUS الله THEOU طبيعة PHUSIS، نفس PSYCHE أو في الأصل الاشتقاقي الحسِّي الذي غالباً ما يُشابه أيضاً سواء في الصوت مثل عقل LOGOS، صراط STRATA، أو في المعنى مثل روح PNEUMA وكلاهما من معنى الريح أو الهواء، والمستوى الثاني المعنى، والمعنى لا يُستورد ولا يوفَدْ لأنّه يُفيد الشيء، والشيء واحد، يُفيد معنى واحداً، فالعالم COSMOS، والإنسان ANTHROPOS، المعنى واحد وإن اختلفت التصورات والمفاهيم، وهو المعنى الخاص للعالم وللإنسان في كل حضارة ولدى كل شعب، والمستوى الثالث الشيء المفيد للمعنى والمعبر عنه باللفظ، وهذا أيضاً لا استيراد فيه ولا إيفاد، فالأشياء لا تُنقل، والمستوى الرابع هو الذي قد يحدث فيه تفاعل والتقاء بين حضارتين، مستوى التصورات والمفاهيم الخاصة بكل حضارة، والتي قد تتزاحم وتتداخل ويتم تبادلها لصالح الحضارة الناشئة التي في طور التكوين..

فالعلة الأولى في علوم الحكمة خالق، والمحرك الأول يعتني بالعالم، وهي تصورات جديدة على التصورات اليونانية التي جعلت

العالم يُشارك العلة القديمة في بعض مظاهر قدمها، سواء في الفكر أو في المادة، والتي جعلت العالم يتحرك نحو المحرك الأول عشقاً دون تدبير أو عناية، ويتم التأثير باستمرار لصالح الألفاظ في الحضارة الوافدة إذ تدخل إليها تصورات جديدة لم تكن فيها من قبل، وليس لصالح الحضارة الناشئة التي لا تستعمل الألفاظ المشاعة بعد عصر الترجمة حرصاً على وحدة الثقافة، وثقة بالمعاني والتصورات والأشياء. ولا مُشاحة في الألفاظ. وقد يتعدّى الحكم الخاطئ النقل والأثر إلى سوء الفهم والخلط والتوفيق الهجين بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلاميّ، بين الحِكمة والشريعة، بين العقل والإيمان، بين الفيلسوف والنبي، بين أرسطو ومحمد. .

إنَّ أقصى إبداع لعلوم الحكمة هو الشروح والملخصات على أرسطو خاصة، صائبة أحياناً وخاطئة في معظم الأحيان، تخلط بين أفلاطون وأرسطو، بين أفلوطين وأرسطو، من عقلية لا تعرف النقد التاريخيّ أو الموضوعية العلميّة. وهو أيضاً حُكم عام ومُبتسر يحكم على ظاهر الأشياء. ويرجع الخطأ في الحُكم إلى سببين: ذاتي يتعلق بعقلية المستشرق، وموضوعي خاص بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث في حالة التقاء الوافد والموروث في حضارة واحدة، فعقلية المستشرق عقلية مفرقة، تقوم على التمييز والفصل ورصد الاختلاف أكثر من رؤية التشابه إثر تجربة العصور الحديثة التي كشفت مخاطر الخلط بين الكنيسة وأرسطو، بين الإيمان والعقل، بين الدين والفلسفة، بين الكتاب المقدّس المغلق وكتاب الطبيعة المفتوح. ولما كان المستشرق ابن حضارته فقد حكم على كل نتاج حضارة يقوم على الجمع بين الثقافات والتزاوج بينها، ورؤية العالم من منظور الوحدة أكثر من منظور

الاختلاف، بأن ذلك خلط وتلفيق وتوفيق، ويقوم على سوء فهم لأحد الطرفين، هو الغالب الوافد لتقريب المسافة بينه وبين الموروث، فأرسطو هو الفيلسوف النبي، حكيم اليونان، المعلم الأول، وسقراط أحد صوفية المسلمين، وهرمس هو النبي إدريس، وأفلوطين هو الشيخ اليوناني، فتقريب الوافد إلى الموروث أكثر من تقريب الموروث إلى الوافد، لأنَّ الوافد يمكن تأويله بسهولة في حين أنَّ الموروث له قواعده وأصوله، وقد أمكن تقريب الوافد إلى الموروث عن طريق نسبة أعماله إلى أرسطو، تاسوعات أفلوطين، حتّى يبدو كاملاً، وبالتالي يصبح نموذج الفيلسوف الكامل، خاتم الأنبياء، كما أمكن تقريب الموروث إلى الوافد عن طريق التأويل العقلي للنصوص، خاصة وأن علوم الحكمة قد وحَّدت بين الفلسفة والدين، بين الحكمة والشريعة، بين الوحي والعقل، استئنافاً للاعتزال في جعل العقل أساس النقل، وتأكيداً لموقف الفقهاء من أن من قدح في العقل فقد قدح في النقل، وأنَّ الاتفاق مع بداهة العقل وشهادة الحس والوجدان أحد شروط التواتر[1].

وهناك حُكم آخر شائع يجعل الفلاسفة المسلمين مجرد دوائر منعزلة عن قلب الحضارة الإسلاميّة، تابعين لليونان، امتداداً للمشائية، وهو مثل حُكم المستشرقين مع اختلاف الدوافع، دافع المستشرق هو إثبات جدب الحضارة الإسلاميّة وخلوها من الإبداع، ودافع المُمثل الجديد للأشعرية التقليديّة في مصر والوطن العربي هو الدفاع عن علم الأصول بشقَّيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، موطن الإبداع في الحضارة الإسلاميّة، وهو أيضاً موقف بعض الفقهاء من المدرسة السَّلفية القديمة

---

(1) المصدر نفسه، ص 87.

والحديثة من ابن حنبل حتّى ابن تيمية وابن القيم ورشيد رضا.

والحقيقة أنَّ ذلك حُكم دينيّ مسبق يقوم على الرّد على المستشرقين وأخطائهم كما فعل مصطفى عبد الرازق من أجل الوقوع في خطأ مضاد، إثبات الأصالة على حساب التبعية بنفس سلاح المستشرقين، وهو إخراج الفلاسفة المسلمين من الدائرة، وهو إغفال لوظيفة الفلسفة بعد عصر الترجمة في التوحيد بين الموروث والوافد، فمن حيث طبيعة الحضارة الناشئة، فإنّها بعد أن انتشرت فوق رقعة الأراضي المفتوحة نقلت ثقافات شعوبها إلى العربيّة، فأصبحت مزدوجة الثقافة، بين الموروث القديم والوافد الجديد، بين الأصل والفرع، بين الأنا والآخر، وكان من الطبيعيّ أن يخرج من بين المتكلمين المعتزلة من يتجرأ على الوافد باسم الموروث، ويحاول الجمع بينهما في ثقافة واحدة، درءاً للتعارض بين النقل والعقل، وتأكيداً على وحدة الثقافة بين الداخل والخارج، بين التراث والتجديد بلغتنا، بين السَّلفية والعلمانية بلُغة العصر، بين الأزهر والجامعة بلُغة مناهج التعليم.

علوم الحكمة إذن ليست دوائر مُنعزلة على هامش الحضارة الإسلاميّة، لا تمثل قلبها، منفصلة عن الموروث، تابعة للوافد، لم تبدع كما أبدع علم الأصول بشقيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بل هي علوم تُؤدي وظيفة حضارية محددة، وحدة الثقافة ضد ازدواجيتها. علوم الحكمة أشبه بالثغور للدفاع عن الحدود، في حين أنَّ علم أصول الدين أشبه بالزوايا لتقوية الإيمان. الحكماء وزراء خارجية يتعاملون مع الخارج لصالح الداخل في ميدان العلاقات الدولية. مُهمتهم الحفاظ على الأمن الخارجي وسلامة أرض الوطن. والمتكلمون وزراء داخلية مهمتهم الحفاظ على النظام والأمن الداخلي. ولا تعارض بين المهمتين،

كلاهما ضروري لسلامة الدولة في الخارج والداخل. إنَّ علوم الحِكمة جزء من كل، وظيفتها التمثل والإخراج، والنقل والإبداع، واستيعاب الوافد في الموروث، ليس فقط من جانب الحكماء باسم الوافد، بل أيضاً من جانب بعض الفقهاء باسم الموروث[1].

أما وظيفة النقد والرفض والإبداع الموازي فإنَّها وظيفة علوم أخرى، قام بها الفقهاء الذين قاموا بنقد المنطق اليوناني الذي هو أساس الطبيعيّات والإلهيات اليونانية، فكتبوا «الرد على المنطقيين» و«نقض المنطق» و«ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان»، هناك إذن نوعان من الإبداع: الأول داخل علوم الحكمة ذاتها، فالنقل إبداع للمصطلحات وقراءة للنص المنقول وإعادة كتابة له، والشرح إبداع عن طريق تفتيت النص ومعرفة مكوناته العقليّة، والتلخيص إبداع عن طريق إعادة تركيب النص، والقدرة على رؤية بؤرته، والغوص في قلبه، وإعادة التعبير عن قصده الرئيسي وحدسه الأوَّلي، والتعليق إبداع لأنّه نقل للوافد داخل الموروث، ومضغ الوافد لقمة لقمة حتّى يسهل ابتلاعه قبل هضمه وتمثله، والعرض إبداع لأنّه تأليف في الوافد دون نصوصه وعرض لموضوعاته مباشرة دون واسطة النص، والتأليف إبداع لأنّه يتجاوز النقل، ويتوجه إلى الأشياء ذاتها، ينظرها تنظيراً مباشراً بالاعتماد على المصدرين الرئيسيين للعلم، الموروث والوافد»[2]. «من النقل إلى الإبداع» إذن موجه ضد فريقين: الأول المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة مجرد نقل لفلسفة اليونان وامتداداً للتراث

---

(1) المصدر نفسه، ص 91.

(2) حسن حنفي، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986م، ج2، ص 125.

اليوناني داخل التراث الإسلاميّ، حكماً على ظاهرة اللغة، وتأثراً بالحضارة الغربيّة، التي ترى أن اليونان هم الأصل، وبدافع النظرة الدونية للمركز إلى الأطراف، فالإبداع لا يكون إلا في المركز والأطراف ليس لها إلا التعليق والشرح، وإن كان لذلك فضل فهو في حفظ تراث الأصل اليوناني ونقله في العصر الوسيط إلى الغرب الحديث قبل أن ينقله الغرب بنفسه مباشرة بعد أن اكتشف نقص النقل الأول، زيادة ونقصاناً أو سوء فهم وخلطاً، والثاني الفقهاء القدماء والمحدثون، فهم الذين يعتبرون فلاسفة الإسلام مجرد دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلاميّة، يُكفرونهم ولا يرون لهم أي دور إلا في تبعية اليونان بل والتآمر على العقيدة من الفلاسفة الباطنيين والانحراف بها عن فهمها الصحيح عند متكلمي أهل السنة.

وقف الحكماء أمام الوافد بطريقة المحاور، النَّد للند، من أجل استيعابه وتمثّله، والأوسع نظراً يستوعب الأضيق أُفقاً، والأكمل تصوراً يحتوي الأنقص رؤية. جمعوا بين الموروث والوافد على عكس المتكلمين الذين يتعاملون مع الموروث فحسب، باستثناء المعتزلة وأصحاب الطبائع خاصة، وطوَّروا علم الكلام من علم داخلي إلى علم داخلي وخارجي، مُدافعين ليس فقط عن الأمن في الداخل بل أيضاً عن الأمن في الخارج، فالمتكلمون نصف فلاسفة، والفلاسفة متكلمون كاملون[1].

## العقل ومقاصد الشريعة

لقد نظر حسن حنفي للأحكام الشرعيّة أيضاً من زاوية العقل، ودليل

---

(1) المصدر نفسه، ص 132.

المنطق. وهو في سرده لموقف المدارس الفكريّة الإسلاميّة، نجده يجعل الدليل العقلي من أهم أصول فهم الأحكام ومقاصدها، وليس فقط الأخذ بها والتسليم دون فهم مقاصدها الإنسانيّة. ونُورد ببعض التفصيل ما قاله في الأحكام ودلائلها، وذلك لأنّه «بعد تأكد الشعور التاريخيّ من صحّة النصوص، وبعد تأكد الشعور التأمّلي من صحة الفهم والتفسير، يأتي الشعور العملي أخيراً لتنفيذ الأحكام، وتطبيق الأوامر والنواهي، وتحويل الوحي إلى فعل في العالم وإلى حركة في التاريخ، ويعتبره الأصوليون «النمرة» ، ونظراً لأهميته، فإنهم يضعونه في بداية العلم ثم يقومون بعد ذلك بتحليل كيفية الاستثمار وشروط المستثمر والمستثمَر منه، ويُسمونه «الأحكام الشرعيّة». ويقسّمونها تقسيماً رباعياً: الحاكم وهو الشارع، والمحكوم عليه وهو المُكلف، والمحكوم فيه وهو الفعل، ونفس الحكم وهو الأمر والنهي. وقد استمر الحال كذلك إلى أن أتى الشاطبي (790هـ) في «الموافقات في أصول الشريعة»، وفصّل الشعور العملي وجعله أكثر من نصف العلم، وأخذ التقسيم الرباعي على نحو جديد اثنين اثنين: الأحكام والمقاصد، وتنقسم الأحكام إلى أحكام التكليف وأحكام الوضع، كما تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المُكلف، فأحكام التكليف هي أفعال الإنسان في العالم طبقاً لمستويات الفعل وطاقات الإنسان وقدرته على التمثُّل والمقاومة والتضحية، في حين أنَّ أحكام الوضع هي الأحكام الموضوعة في العالم قبل أن يتمثلها الإنسان، والتي ترتكز على أُسس موضوعية وليس على مجرد التعبير عن الإرادة الإلهية، أو الأهواء والانفعالات الذاتية. أما مقاصد الشارع فتعني الوحي باعتباره قصداً إلهياً يتجه إلى الإنسان ويقوم على أُسس وضعيّة، وهو الدفاع عن المصالح العامة، ثم يتحوّل هذا

القصد العام الشامل إلى قصد إنسانيّ في مقاصد المكلف ويُصبح النية على الفعل والباعث على السلوك[1].

والحكم اصطلاحاً يعني خطاب الشرع بأعمال المكلفين. ولا حكم للشارع بدون هذا الخطاب، خلافاً للمعتزلة الذين يُوجبون الحكم بالعقل. فالأفعال لديهم تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، ومنها ما يُدرك بنظر العقل، ومنها ما يُدرك بالسمع. وهي مسألة تدخل في علم أصول الدين في موضوع الحُسن والقُبح. ولا يجب شُكر المُنعم عقلاً قبل ورود الحكم الشرعيّ، خلافاً للمعتزلة الذين يُوجبونه بالعقل. وهي أيضاً مسألة كلامية عارية عن علم أصول الفقه، وقد ذهبت جماعة من المعتزلة إلى أنَّ الأفعال قبل وُرود الشرع على الإباحة، وقال آخرون على الحظر، وتوقف فريق ثالث، وهي عند الأشاعرة بلا حكم بدليل الاستصحاب والبراءة الأصلية[2].

وقد اتفق علماء الأصول على أن أحكام التكليف خمسة: الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه، وهي منطقية للأفعال، لأنَّ خطاب الشرع يرد إما باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بين الفعل والترك، فاقتضاء الفعل هو الأمر، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الترك فهو الواجب، وإن لم يقترن فهو المندوب، واقتضاء الترك هو الحظر، فإن اقترن به الإشعار بالعقاب على الفعل فهو المحظور، وإن لم يقترن فهو المكروه، أما إن ورد بالتخيير، فهو المباح[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 95 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 126.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

ويُسمى الواجب أيضاً الفرض، وهو الفعل الذي يثاب المكلف على فعله ويعاقب على تركه، وينقسم إلى مُعين ومُبهم، بين أقسام محصورة ويُسمى واجباً مخيراً، خلافاً للمعتزلة التي أنكرت الإيجاب مع التخيير، كما ينقسم بالإضافة إلى الوقت. إلى مُضيق ومُوسع، خلافاً لبعضهم الذي أنكر الوجوب مع التوسيع. وما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً، إذا تعلق باختيار العبد وكان شرطاً شرعيّاً أو حسياً، ولا يكون واجباً إذا كان لا دخل لقدرة العبد فيه، فإذا زاد الواجب الذي لا يتقدر بحدّ محدود، كانت الزيادة ندباً عند بعضهم، واجباً عند بعضهم الآخر، فإذا فسخ الواجب فإنه لا يصير مباحاً،بل يرجع إلى ما كان عليه قبل الوجوب،أما المحظور ويُسمى أيضاً الحرام، فإنَّه الفعل الذي يعاقب المكلف على فعله ويثاب على تركه على عكس الواجب، وهو أمر مطلق بالترك، ويقال عنه أيضاً المعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح، ويكتفي الأصوليون بهذا التعريف ولا يفيضون في مسائله كما يفيضون في الواجب، نظراً لأنّه يشتمل على نفس المسائل ولكن في ترك الفعل. . . والمندوب هو الفعل الذي يُثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو هو الفعل الذي فعله خير من تركه، والفاعل مأمور به، لأنَّ الأمر اقتضاء وطلب على عكس المباح.

والمكروه هو الفعل الذي لا يعاقب فاعله ويُثاب تاركه، أو هو الفعل الذي تركه خير من فعله، ويقال عند الفقهاء على عدة معانٍ متفاوتة، مثل المحظور أو المُحرم عند الشافعي أو ما نهى عنه نهي تنزيه، أو ترك ما هو الأولى،أو ما وقعت فيه الريبة والشبهة. وكما أنَّ الحرام ضد الواجب فالمكروه ضد المندوب. وكما أن الحرام

والواجب لا يكونان في فعل واحد، فكذلك المكروه والمندوب[1].

والمُباح هو الفعل الذي لا يُثاب ولا يعاقب فاعله أو تاركه، أو هو الفعل الذي يستوي فيه فعله وتركه... أو هو الفعل الذي لا ضرر عليه ولا نفع في تركه أو فعله، وقد أنكرته بعض المعتزلة لأنّه يعني رفع الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل السمع ولم يفعل الشرع شيئاً، وما لم يثبت تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي، ولكن عند الأشاعرة، النفي الأصلي شيء ووُرود حكم الشرع بالإباحة شيء آخر فهو حكم شرعيّ يرفع الحرج، والذي يُسميه بعض الفقهاء مرتبة العفو، وقد جعل بعضهم المباح أمراً بالمباح ضد الصوفية الذين يتخلون عنه طواعية. والحقيقة أن هذه الأحكام الخمسة تدل على أفعال الإنسان المطلقة بين الإيجاب والسلب، ثم أفعاله الاختيارية بين الإيجاب والسلب كذلك، ثم أفعاله الطبيعيّة حيث تكون الشرعيّة في مجرد الأفعال وحركتها في الطبيعة وهو المباح[2].

هذه الأحكام الخمسة هي الركن الأول في الحكم، وهو أهم الأركان الأربعة، فالركن الثاني هو الحاكم أي الشارع، ويكتفي علماء أصول الفقه بهذه التسمية حتّى لا يدخلوا في مسائل حكم أصول الدين، حتّى أنهم لا يستعملون لفظ الله، والركن الثالث هو المحكوم عليه وهو المكلف، وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، وتكليف الناسي والغافل والصبي والمجنون محال، أما شرط وجود المأمور ووجود كلام الله في الأزل، فإنها مسألة كلامية عارية عن أصول الفقه، والركن الرابع هو المحكوم فيه، وهو الفعل الاختياري، ويشترط صحة حدوثه،

---

(1) المصدر نفسه، ص 135.

(2) المصدر نفسه، ص 140.

وجواز كونه مكتسباً للعبد، وكونه معلوماً للمأمور، وكون إيقاعه طاعة، وهو أكثر العبادات، وهي كلها مسائل كلامية تتعلق بخلق الأفعال[1].

أما أحكام الوضع، وهي التي تشير إلى بناء الأحكام موضوعياً في العالم ليس بفعل الإنسان، ولكن كما بناها الشارع، فهي خمسة أيضاً: السبب، والشرط، والمانع، والصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة.

فالسبب هو الذي أضاف الحاكم الحكم الشرعيّ له، كعلامة ودليل للتعرّف إلى الحُكم، خاصة بعد انقطاع الوحي مثل الاضطرار كسبب لإباحة الميتة، وأطلقه الفقهاء على أربعة معان: المباشر، وعلة العلة، وذات العلة مع تخلف وصفها، والموجب، أما الصلة بين السبب والمسبّب فهي مسألة كلامية فلسفية لا تدخل في أصول الفقه،وتثير موضوع الحتمية والاحتمال في الطبيعة، وخطورة عدم ربط الأسباب بالمسببات، وما قد يسبب ذلك من عدم الثقة بقوانين الطبيعة وبأفعال النفس، أما الحتمية فإنها أكثر مدعاة لهذه الثقة في المستقبل على تحقيق الفعل، إذا ما تم الأخذ بالأسباب، فإذا قيل إن مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات حدث عدم الاطمئنان، وكان الفاعل أقرب إلى التوكل، أما إذا تم الربط بينهما فيكون ذلك داعية إلى الإقدام والرجاء[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 152، ويراجع هنا أيضاً لحسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، والتراث والتجديد**، حيث توجد نفس الأفكار، والتي رسّخها حسن حنفي في مشروعه المتنوع والمتعدد، والذي ينصب في النهاية في خدمة الإنسان، من حيث كونه إنسانا مكرماً، وأن اللاهوت التحرري يعتمد على تفسير النص بما يخرج منه الإبداع، وتأويل التنزيل من أجل الإنسان.

(2) حسن حنفي، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، ج2، ص 117.

والشرط هو ما كان وصفاً مكملاً لمشروطه فيما اقتضاه مثل الإحصان مكمل لوصف الزاني، والمقصود هنا الشرط الشرعيّ وليس الشرط العقلي أو العادي. والشرط صفة للمشروط ومكمل له وليس جزءاً منه.. والصحة والبطلان يمثلان شرعيّة الفعل، فالصحة يراد بها آثار العمل في الدنيا وأثارها في الآخرة على السواء، وعكسها البطلان، أي عدم ترتب آثار الفعل عليه في الدنيا وفي الآخرة. وغياب القصد والنية على الفعل، أحد أسباب بطلانه، أما إذا اختلفت نسبة الفعل إلى الزمان فإنه لا يبطل بل يكون أداء، إذا تم في وقته، وقضاء، إذا تم خارج وقته، وإعادة إذا حدث في الفعل الأول خلل[1].

والعزيمة والرخصة يمثلان الطاقة على الفعل في صورتها المُثلى، وهي العزيمة، أو في صورتها الواهنة، وهي الرخصة، فالعزم يعني القصد، والعزيمة في الشرع هو ما لزم العباد بإيجاب الشارع، والرخصة تعني اليسر والسهولة، وفي الشرع ما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرّم، وحكم الرخصة الإباحة، وعند بعضهم الوجوب، لأنّ التيسير أمر مفروض، والعذر الواحد يعتبر في شخص دون شخص، وإباحة الرخصة تعني دفع الحرج وليس التخيير.

وهنا تكشف أحكام الوضع الخمسة عن أن الأحكام الشرعيّة ليست أحكاماً صورية، تطبق في أي زمان وفي أي ظرف، بل أوضاع اجتماعيّة على الفقيه أن يستقصيها قبل أن يطبق الحكم، فإذا غاب السبب أو الشرط أو حضر المانع، رُفع الحُكم[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 126.

(2) المصدر نفسه، ص 127.

أما مقاصد الشارع فأربعة: وضع الشريعة ابتداء، ووضع الشريعة للأفهام، ووضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامتثال. ويعني وضع الشريعة ابتداء السبب الأوَّلي الذي لأجله وُضعت الشريعة، وهو حفظ مصالح العباد عاجلاً أو آجلاً. والمصالح إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وكل منها يكمل الآخر، فالضروريات أصل الحاجيات والتحسينات، ويلزم من اختلالها اختلال الاثنين الآخرين، ولكن لا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري. والضروريات هي مصالح العباد الخمس التي يذكرها الأصوليون أحياناً في الاستصلاح في طرق البحث عن العلة، وهي المحافظة على الدين، والحياة، والعقل، والعِرض، والمال... والمقاصد الشرعيّة لا تنخرم بل هي كلية أبدية، وهي ليست تابعة لأهواء النفوس، بل إنَّ الشريعة أتت لإخراج الشعور من حيز الهوى إلى حيز الموضوعية... ولما كانت الأحكام مبنية على المصالح عند المُصوبة والمُخطئة جميعاً، كانت الشريعة معصومة من الضياع، وكان الحفاظ على الكليات هو أساس الحفاظ على الجزئيات، وتعبير عن طبيعة المكلف، وليست مجرد أمر خارجي يتم تنفيذه طاعة للشارع[1].

فالشريعة عربيّة تُفهم على أسلوب العرب. واللغة العربيّة تشارك باقي الألسنة في المعاني الأولية، ولكنّها تتفرّد بمعانٍ ثانويّة، فإذا أمكن ترجمة الأولى إلى لسان آخر، فإنه لا يمكن ترجمة الثانية. والشريعة أمية لا تخرج عما ألفه الأميون، تقوم على الطبيعة والفطرة وتتأسس في الجبلّة، فليست غاية القرآن إعطاء مباحث علميّة أو إعطاء أصول العلوم كلها، كما يدعي بعضهم، بل إعمال النظر، وتوخِّي الوضوح، وتوجيه

(1) المصدر نفسه، ص 128.

الإنسان نحو الطبيعة لمعرفة قوانينها والسيطرة عليها، وما كان مضاداً لذلك رفضه القرآن، من خرافة وجهل، كما هو الحال في علوم الفأل والطير، والقيافة، والزجر، والكهانة، وخط الرمل، والضرب بالحصى في الجاهلية، وما كان متفقاً معه، مثل علم النجوم، وعلوم الأنواء، وعلم التاريخ، وعلوم الطب، وفنون البلاغة، قبله القرآن[1].

أما وضع الشريعة للتكليف فيعني أن الشريعة لا تكلف بما لا يطاق، وأنها وضعت طبقاً للقدرة الإنسانيّة، ممكنة التحقيق. فالقدرة شرط التكليف. . . والتكاليف جارية على الحدّ الأوسط، فإن مالت بالمكلف إلى أحد الطرفين، فإنما يكون ذلك لكي تنقل المكلف من الطرف الآخر إلى الطرف الوسط، كذلك يجوز التشديد والزجر لمن غلب عليه الانحلال في الدين، كما يجوز التخفيف والترخيص لمن غلب عليه التشدد[2].

أما وضع الشريعة للامتثال فإنَّ ذلك يعني إخراج المكلف من حيز الهوى إلى حيز الوجود الموضوعي الثابت، لذلك يبطل العمل المبني على الهوى، حتّى ولو كان الفعل محموداً، لأنّه قد يؤدي إلى المذموم. . والمقاصد الشرعيّة ضربان: أصلية وتابعة، فالأصلية لا يُراعى فيها حظ المكلف، سواء كانت عينية أم كفائية، لأنّها تحقق المصالح الضرورية العامة للجميع، والتابعة هي التي رُوعي فيها حظ المكلف مثل الاستمتاع بالمباحات، والتابعة خادمة للأصلية وليست مستقلة عنها[3].

(1) المصدر نفسه، ص 130.
(2) المصدر نفسه، ص 115.
(3) المصدر نفسه، ص 116.

ويرى **حسن حنفي** أنَّ العقل لا بد من أن ينظر للشريعة أيضاً من باب مقاصدها «فإذا ما تم تحديد مقاصد الشارع الأربعة، وهي المقاصد الكلية للوحي، فإنها تتوجه جميعاً وتصب في مقاصد المكلف والتي يطلق عليها حينئذ النية، فالأعمال بالنيات، والمطلوب من المكلف موافقة قصده لقصد الشارع، وكل عمل قُصد به غير ما قصد الشارع فهو باطل، فإذا ما قصد أحد المخالفة فوافق في العمل فعمله باطل، أما إذا قصد الموافقة فخالف في العمل فعمله صحيح. . . وللمكلف قصد مصالح الشرع يقيناً وله أيضاً ما قد يقصده الشرع ظناً والأحوط امتثال الشرع بالقصد. والحِيَل ممنوعة بالكتاب والسنة والإجماع. والتحيل هو قلب أحكام الأفعال المقصود بها في الشرع معانٍ وسائلَ إلى قلب تلك الأحكام، فالحيل مفوِّتة للمصالح المقصودة من التشريع، أما الحيل التي لا تناقض مصلحة شرعيّة، فقد جوزها البعض مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً عليها، فإذا ما تم تنفيذ مقاصد الوحي وتحويلها إلى مقاصد المكلف، تمَّ تنفيذ الإرادة الإلهية من خلال الإرادة الإنسانيّة وأصبح الفعل الإلهي ممتداً في الفعل الإنسانيّ، وأمكن أن يصبح الوحي نظاماً مثاليّاً للعالم من خلال فعل المكلف، وبالتالي تتحقق خلافة الله في الأرض من خلال المكلّف، وعلى هذا النحو يكون علم أصول الفقه هو علم «التنزيل» الذي يستنبط الأحكام الشرعيّة ويتجه من الله إلى الإنسان، على عكس علوم «التأويل» كما يشرحها الصوفية الذين يريدون الرجوع من الإنسان إلى الله، وفي هذه الحالة يكون علم أصول الفقه هو العلم الذي يعطي للمسلمين ما يحتاجون إليه في عالمهم هذا، وفي عصرهم هذا، من العودة إلى السيطرة على مقدّراتهم فيصبحون بحق خلفاء الله في

الأرض[1]. وخليفة الله في أرضه لا بد من أن ينحاز للإنسان في مصيره بدون استعلاء أو قهر أو جبر، لأنّه المكلف بإقامة الشرع، والشرع يريد من الناس أن يتفهموا مقاصده، وأن يعرفوا كنهه، لا التقليد بالنقل دون الفهم، ولا سبيل لذلك سوى إحياء الملكة العقليّة، خاصة وأن التراث الإسلاميّ يقوم على العقل، والمنطق، وأهل الدراية، وهذا الاعتماد شبه الكلي يجعل الطريق ممهداً لتحقيق حرية الإنسان، وهو ما يُسمّيه حسن حنفي لاهوت التحرير.

## 3 ـ لاهوت الحرية

ينطلق حسن حنفي من التمييز بين اللاهوت القديم واللاهوت الجديد، فإذا كان الأول يهتم بقضايا ذات الله وصفاته، فإن اللاهوت الجديد أصبح يهتم بقضايا الناس الاجتماعيّة والاقتصادية على الأرض لا في السماء، يهتم بقضايا التخلف والبطالة ومشاكل الزراعة والتصنيع والبيئة وطرق التنمية والتعليم. هكذا ظهرت أشكال جديدة من اللاهوت: لاهوت التقدّم، لاهوت الحضارة، لاهوت العمل، وبعبارة أخرى: لاهوت التنمية، الذي يهدف إلى المساهمة الفعلية من أجل ازدهار المجتمعات، خاصة في البلدان التي تحتاج إلى جهود كبيرة، وذلك بتعبئة الجماهير المُتدينة والتأكيد على أن وظيفتهم الدينيّة هي إعمار الأرض وزراعتها، فلا يُعقل أن نتفرج على المجاعة في أفريقيا

---

(1) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مصدر سابق، ج3، ص 135، وانظر أيضاً: لاهوت التحرير كما ذكره حسن حنفي في كتبه الأخرى: **دراسات فلسفية**، **وهموم الفكر والوطن**، **ومن النص إلى الواقع** **ومن النقل إلى الإبداع** والتي ذكرناها في بعض الصفحات، وتعتبر المشروع الأساس للدكتور حنفي.

ونحن نملك الإمكانيات المادية والروحية لإشاعة روح التنمية والتشجيع على الإنتاج الزراعي والحيواني.

إن المشاكل التي تعاني منها مجتمعاتنا هي احتلال الأرض وتغلغل الاستعمار وانعدام الحريات الأساسية، والتوزيع غير العادل للثروات والتفاوت الطبقي، الأمر الذي يستدعي التجنيد - في نظر **حسن حنفي** - للدفع بالجماهير من أجل الخروج من هذا المأزق التاريخيّ وبناء مجتمعات معاصرة تساهم في النهضة وتحيق العدالة، لأنَّ الغاية الأولى والأخيرة هي تكريم الإنسان، وتكريم الإنسان هو دفعه للتصالح مع العصر الذي يعيش فيه، وذلك بإعمار الأرض وإبداع الفكر المتسامح والرأي المنفتح والمستنير فيزول العنف والعدوان وحرب الإنسان ضد الإنسان[1].

كما أن **حنفي** في رؤيته للألوهية ينفذ لنقد المفهوم النظري الذي استخدمه القدماء ليصل إلى الإنسان، فيرى أنَّ الأمويين «أفرزوا تصوراً متعالياً للألوهية، ونظّر له الغزالي في «**الاقتصاد في الاعتقاد**» بنقده ابن رشد ويُسميه علم الأشعرية، فالله قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون، يسمع ويبصر ويتكلم ويريد، خالق كل شيء ورازق كل ذي كبد، ومُقدر الآجال والأرزاق والأسعار، ليس في محل، وقائم بالنفس. وترسَّب هذا التصور في الثقافة الشعبية، لا فرق بين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضاً على كل شيء، والذي يُقرر كل شيء ولا يخفى

(1) المصدر نفسه، ص 137.

عليه شيء، يقول حسن حنفي: «ويعترف الغزالي بأنَّ السلطان هو الذي أعانه على صياغة هذه العقائد ليدرسها في المدرسة النظامية، وورثنا تصوراً آخر يربط الحق بالخلق، والله بالعالم، ويجعل الله أقرب إلينا من حبل الوريد، وهو التصور الأقرب إلى الفاعلية والنشاط، فالله إله السموات والأرض، رب السموات والأرض، وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله. فتحرير الأرض جزء من النشاط الإلهي في الإنسان، في مواجهة عدو صهيوني عقد حلفاً بين الله والشعب والأرض وبمقتضاه أعطى الله هذا الشعب هذه الأرض والمدينة المقدّسة والمعبد والهيكل، ولا يُعبد إلا فيها، في حين أن الله في التصور الإسلاميّ في كل مكان، ويُعبد في أي مكان، ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾»[1]. وأنّ الحنيفية «هي النموذج الأول للدين الطبيعيّ، معرفة الله بالعقل، والإتيان بالعمل الصالح[2]، والعمل الصالح ضدّ أي نشاط يُكبل الإنسان أو أي عقيدة تتحول للعنصرية، أو أي دين يقوم مُفسروه بخطفه من أجل الساسة والحكام. فاللاهوت الأرضي هو الجزء الإلهي الذي أودعه الله في الإنسان. لقد ثار الحلاج وقاوم الظلم، وكان تصوره للألوهية يقوم على الحلول، أنا الحق، ما في الجُبة إلا الله. وكانت معظم الحركات الثوريّة أقرب إلى الحلول منها إلى المقاومة. ولقد ربط بعض علماء تاريخ الأديان بين المقاومة والتسلط، وبين الحلول والتحرّر، وكلاهما مجاز أي تصوران إنسانيّان. وبعض آخر ربط بين المقاومة والتحرّر والبحث المستمر إلى الأقصى والأبعد، وبين الحلول والتسلط وقبضة الروح على

---

(1) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج3، العدل، ص 189.

(2) Religious dialogue and revolution: The image of Abraham in qur`an and in the Bible, p137.

العالم، وبصرف النظر عن الصدق النظري، ما هو وظيفة التصور في الحياة العامة، التصور الذي يؤدي إلى التحرّر ضد التسلط، وهو التصور الذي عليه تقوم ثقافة المقاومة والذي توارى في ثقافتنا الموروثة»[1].

ونشأت عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر، أوجدها الأمويون حتّى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموي قدر من الله لا يمكن الفرار منه، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾. وقد تحولت العقيدة إلى ثقافة شعبية وأمثال عامية، في حين قامت تصورات أخرى على تأكيد حرية الإنسان واختياره، وأن الحرية شرط المسؤولية، والمسؤولية شرط الجزاء. إنَّ ضياع فلسطين ليس قضاء مقدراً، بل لأسباب خارجية وداخلية. وتحرير فلسطين بمبادرة الإنسان وحركات الشعب وتنظيماته السياسيّة. إنَّ المقاومة تبدأ بتغليب العوامل الداخلية على العوامل الخارجية، وبالإرادة الذاتية على الإرادة المساعدة، وبتصور الإنسان حراً مختاراً مسؤولاً، فلا الهزيمة مُقدرة على العرب على قاعدة: لا يُغني حذر من قدر، ولا النصر مُقدر على الكيان الصهيوني، ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾.

إنَّ اللاهوت الديني عند حسن حنفي يمتزج فيه اللاهوت بالسياسيّ، النظري بالعملي، القضاء والقدر بحرية الاختيار، فلا يمكن القول بالجبر في الأمور التي تتطلب الاستعداد، والعمل الشاق المُثمر هو الوسيلة للتحرير والتقرب إلى الله تعالى في نفس الوقت. واللاهوت التحريري يتطلب من الإنسان العقل والإرادة وثوريّة العقيدة، وهو أهم ما يُميز مشروع حسن حنفي الذي لخَّص ذلك كلّه في قوله: «البنية كلها تقوم

---

(1) المصدر نفسه، ص 141.

على التأويل لتحريك النص والتاريخ والفعل»[1]، وذلك من أجل الوصول إلى لاهوت الأرض، «لأنّه إذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الأرض، أو رواية فهي رواية الأرض، أو فقه فهو فقه الأرض. وإذا أسسنا لاهوتاً فهو لاهوت التحرّر. وإذا أقمنا فلسفة فهي فلسفة التحرّر. وإذا أنشأنا تصوفاً فهو تصوف الثورة. وإذا شرعنا فقهاً فهو فقه النضال. وإذا فسرنا ديناً فهو دين التنمية. وقد كثر في ما حولنا لاهوت الأرض وشعر الأرض من أجل سلب أرضنا، فالصهيونية هي لاهوت الأرض، والاستعمار هو أيديولوجية الأرض وشعر الأرض، ومن ثم كان فكرنا النظري متخلفاً عن أيديولوجيات التحرّر الوطني المعاصرة»[2].

إنَّ حسن حنفي يريد من كل الحركات أن تكون لها فلسفتها التحرّريّة، من الفقه وحتى التصوف، مروراً بالفلسفة والشِّعر. يريد تأسيس أيديولوجية تحرّريّة تتمكن من التصدي للقوى المهيمنة، الطاغية والظالمة، سواء كانت من الداخل باسم الدين، أو من الخارج باسم الاستعمار المتخفي وراء دعوات التحرّر وحقوق الإنسان. كما يرى «أنَّ التكنولوجيا تطوير محلي بالضرورة من أجل ممارسة الإبداع الذاتي تبعاً للبيئة المحلية، ومن خلال ثقافتها الوطنيّة وقيمتها حرصاً على الهوية القومية، وحماية لها من التغريب»[3].

---

(1) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع**، مركز الكتاب للنشر: القاهرة ـ 2004م، ج1، ص325.

(2) **Religious dialogue and revolution** مصدر سابق، ص143؛ وانظر أيضاً: **التراث والتجديد**، مصدر سابق، ص 44 وما بعدها.

(3) **Islam in the modern World**, Vol.1, Anglo Egyptian bookshop, Cairo, 1995, p.169.

فالإبداع إذن في اللاهوت الأرضي يجب أن يشمل الثقافة وأن يُطور المعرفة العلميّة بالثقافة الإبداعية الذاتية، وطبعاً لا يتأتى ذلك إلا بعد تأسيس لاهوت الأرض، أو لاهوت التحرير، لأنّه لو لم يحدث لظلت النظرية قاصرة عن التطوير لتظل مستوردة، وهو الاستيراد الذي يُعيد الاستعمار، ومن ثم وجدنا أن الأرض التي تحرّرت من الاستعمار، فإنَّ الاستعمار المباشر يعود إليها، ومن ثم كانت الدعوة إلى إقامة اللاهوت الأرضي تتواءم مع الدعوة إلى حرية الإنسان، أو ثورة العقيدة القائمة على فلسفة العقل. . .

# الفصل الرابع

# آراء حسن حنفي

يقوم مشروع حسن حنفي على الأُسس الثلاثة التي ذكرناها، أو هي خلاصة مشروعه، أو هي التأطير الثقافيّ لحسن حنفي ككل، وهو التأطير الذي يُرينا كيف جمع حسن حنفي الأسس الفكريّة الثلاثة ليصوغ منها فكره، ليقوم على التحرّر بثورة الدين وإعمال العقل، والوصول بها إلى لاهوت التحرير. وهذا اللاهوت الأرضي يُمكن القول عنه إنه التنوير الذي نادى به علماء الشرق بعد أن عادوا من الغرب.

ويظلّ لفظ التنوير لفظاً مرتبطاً بالغرب، بالفلسفة الغربيّة خاصة في القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسيّة. وما زال أشهر فلاسفة التنوير هم روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار (دائرة المعارف الفلسفيّة) في فرنسا وفي ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفي انكلترا دعاة الدين الطبيعيّ، وفي أمريكا توماس بين، وفي إيطاليا روزميني.

وبالرغم من أن التنوير موجود في كل حضارة، إلا أن التنوير الغربيّ الحديث هو الذي غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضي وطغى

عليه، إذ يمثل كونفوشيوس في الصين حركة تنويرية في الدين الصيني القديم، قراءة أخلاقية إنسانيّة اجتماعيّة لكتاب (التغيرات). والبوذية اتجاه تنويري في الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحي الخالص. والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلاني اليوناني في مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة. ويمثل عصر بركليس في التاريخ اليوناني عصراً تنويرياً.

والإسلام كما يرى حنفي دين تنويري يقوم على العقل، ويُؤكد حرية الإنسان ومسؤوليته، والعدالة الاجتماعيّة والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة، وذلك بعد اليهوديّة الاختيارية الاصطفائية والمسيحيّة القلبيّة المُخلِّصية والرُّشدية اللاتينية في العصر الوسيط المتأخر، حيث تتمثّل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة والإقطاع. فالتنوير الأوروبيّ في القرن الثامن عشر ـ كما يرى حنفي ـ ما هو إلا مرحلة من مراحل التنوير البشري الذي يميز كل حضارة. وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة تنوير في مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على التنوير في تراثنا صفة العربي أكثر من الإسلاميّ، بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربي أو الفكر الإسلاميّ، فالأفغاني ومحمد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودي وأبو الحسن الندوي من المصلحين الإسلاميّين وإن لم يكونوا عرباً، وشبلي شميل وفرح أنطون وأديب اسحق وسلامة موسى والبستاني واليازجي وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشّوّام إلى بر مصر عرب، وإن لم يكونوا مسلمين ديناً فالإسلام ثقافة جميع العرب، مُسلمين ومَسيحيين وحسن حنفي يجمع إسلامه بعروبته في مشروعه التنويري. إنَّ التنوير

ليس حكراً على أمة ولا شعب، لأنّ التنوير هو استعادة العقل، وهذا ما يُلخّص المشروع الحنفي.

بعد هذا العرض المقتضب للأسس الفكريّة للمشروع الحنفي سنحاول باقتضاب ـ كذلك ـ تحليل آراء وأفكار حنفي حول قضايا أخرى تستلزم البحث عنها، والسعي إليها ليكون التأطير أشمل، والرؤية أعم وأوفى، وسنورد آراءه في الموضوعات التالية:

## 1 ـ المنهج والاجتهاد

يقوم منهج حسن حنفي على ما أسماه «المنهج التاريخيّ والمنهج البنيويّ لعلوم الحكمة» أي إنّه يعود بالمنهج للتاريخ والفلسفة، يأخذ منهما السبيل للأحكام ومقاصد الشريعة، كما يأخذ منهما الفهم لتحرير الإرادة. ولكنّه في منهجه التجديدي لا يأخذ من دراسات المستشرقين رغم تأثره بالمنهج الغربيّ، وهو المنهج الذي يعتمد عليه حتّى في نقده للغرب، كما ينقد الفكر، أو كما يقول: « فلا يعني المنهج التاريخيّ ما هو متَّبع في دراسات المستشرقين وفي الكتب المقررة عند أساتذة الجامعات، مجرد رصد زماني لأسماء الفلاسفة وعرض مؤلفاتهم وتكرار مضمونها، فهذه هي النزعة التاريخانية عند المستشرقين التي ارتبطت بالمدرسة التاريخيّة في القرن التاسع عشر، وهي العادة المُتبعة عند الأساتذة الذين يُكرِّرون القديم استسهالاً أو كسباً أو إيثاراً للسلامة أو للترقية»[1]، ويشرح حنفي مفهومه للمنهج التاريخيّ وللمنهج البنيويّ على الشكل التالي:

(1) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، مصدر سابق، ج1، النقل، ص 160.

## المنهج التاريخيّ المتحرك

منهج حسن حنفي التاريخيّ منهج متحرك من داخل البيت الإسلاميّ، لأنَّ المنهج التاريخيّ المقصود هو دراسة الحكماء طبقاً للترتيب الزماني: الكندي (254هـ)، الرازي (313هـ)، الفارابي (339هـ)، ابن سينا (428هـ)، ابن باجة (533هـ)، ابن طفيل (581هـ)، ابن رشد (595هـ)، وغيرهم من الفلاسفة الموازين مثل أبي البركات البغدادي (547هـ)، باعتباره تراكماً تاريخياً في علوم الحكمة، كل فيلسوف يبني على فيلسوف طوليا، تنويعاً على الاستشراق، ابن رشد يبني على الكندي طولياً، لأنّه استمرار للفلسفة العقليّة، وكذلك الرازي يبني على الكندي طولياً لأنّه استمرار للفلسفة العلميّة، وفلاسفة المغرب يبنون على فلاسفة المشرق طولياً لأنّهم تنويعات عليهم، ابن باجة تنويع على الفارابي، وابن طفيل تنويع على ابن سينا، أما الفارابي فإنَّه يبني على الكندي عرضياً لأنّه يُؤسس مذهباً موازياً، الإشراق في مُقابل العقل، والفيض في مقابل الخلق، والتصوف في مقابل العلم، فالمذاهب كائنات حية يتولد بعضها من بعض، تتكاثر بالتمدد والانفصال وبخلق مذاهب متداخلة أو متقابلة، متجانسة أو متعارضة، ومتماهية أو متباينة. ويظلّ هذا التطور الخالق قائماً حتّى ينقضي عمر الحضارة، ويخف الدافع الحيوي، ويضمر العلم حتّى ييبس ويتكلس، كل مذهب وحدة حسيّة مستقلة، رؤية أو تصور للعالم، نافذة للحضارة على غيرهم، معمار هندسي ونسق فكريّ، وعمل فنيّ، وإبداع ذهني. والمنهج التاريخيّ بهذا المعنى ـ كما يرى ـ ليس رصداً لوقائع، ولا إحصاء لمؤلفات، ولا ترتيباً لنصوص، بل هو إبداع حيوي، وخلق حضاري، ووحدة عضوية متنامية تحكمها بنية العضو وقوانين الحياة، هو

تاريخ أحياء وليس تاريخ أموات، إحساس بنبض وليس رُفات أكفان[1].

وقد يتناول المنهج التاريخيّ تطور علوم الحكمة من المتقدّمين إلى المتأخرين، كما هو الحال مع باقي العلماء. وقد لاحظ القدماء هذا التقابل بين المتقدّمين والمتأخرين، بين السَّلف والخلف، بين الأوائل والأواخر، وبلُغتنا بين القدماء والمحدثين، إلا أنَّ المتقدّمين في التراث أفضل من المتأخرين، والأوائل أكثر علماً من الأواخر، والسَّلف أكثر إبداعاً من الخلف، في حين أنَّ المحدثين في عصرنا أفضل من القدماء منذ عصر النهضة الغربيّ في القرن الماضي.

وميزة المنهج التاريخيّ بهذا المعنى أنّه يُقدم دراسة لنشأة علوم الحكمة وتطورها ابتداء من النقل والتعليق إلى الشرح والتلخيص، وتطورها إلى العرض والتأليف وذروتها في الإبداع المُستقل، يقدم صياغة لكل مذهب فلسفي كرؤية للعالم وتجربة فلسفية واختيار ذهني ومنظور كوني، وعيبُه ارتباط علوم الحكمة بأشخاص الحكماء، مع أنها مستقلة عنهم، لها بنيتها المستقلة، وموضوعاتها المستقلة، كما يصعب الإحصاء الكامل للأشخاص والتمايز بين المذاهب، وضرورة الاقتصار على كبار الحكماء: الكندي، والرازي، والفارابي، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وهنا لا بد من ذكر الأسماء، ابن سينا وابن رشد نموذجاً، والمذاهب المشتقة منها مثل السينوية والرشدية، أما الفلسفة الإشراقية أو الفلسفة العقليّة أو العلميّة فهي اختيارات وتيارات عامة تضم أكثر من فيلسوف ومذهب[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ص 161.

ويتطلب المنهج التاريخيّ أيضاً تحليل صُورة علوم الحكمة عند مؤرخيها ومؤرخي العلوم الإسلاميّة سواء في المصنفات أو تاريخ المُصنفين أو تاريخ العلوم أو تاريخ الطبقات أو تاريخ المصطلحات، أو تاريخ الأمم في إطار التحليل العام للنصوص، وكسندٍ للأحكام العلميّة وليس كتحليل مستقل؛ فعلوم الحكمة وصف لرؤى العالم تظهر من خلال رؤى المؤرخين. أما التاريخ الصرف أي الحوليات فإنَّها موضوع لعلم خاص هو علم التاريخ كعلم إنسانيّ مثل الجغرافيا واللغة والأدب، تحتوي على مواد من أخبار الحكماء تحتويها كُتب الطبقات. أما التاريخ السياسيّ الاجتماعيّ الصرف كأساس لنشأة علوم الحكمة وتطورها، فإنَّها مُسلمة منهجيّة متضمنة، لا تظهر صراحة خشية الوقوع في الرد التاريخيّ، فلا علم إلا في مجتمع، ولا فكر إلا في واقع، ولا مذهب إلا ويعبر عن قوة سياسيّة واجتماعيّة، ولا تصور إلا وله محدِّداته وأطره في علم اجتماع المعرفة. والمنهج التاريخيّ العضوي يتجاوز مسلمات المنهج التاريخيّ التقليدي الشائع[1].

هذا هو المنهج التاريخيّ كما يراه **حسن حنفي**، لكنّه ينتقده لأنَّه يركِّز على الشخص قبل الفكرة، مع أن الفكرة أو الحكمة مستقلة عنه، ومن ثم لا بد من أن يكون هناك منهج آخر للاجتهاد من خلاله، يراه **حسن حنفي** في المنهج البنيويّ.

## المنهج البنيويّ

المنهج البنيويّ كما يراه حنفي. يدرس علوم الحكمة ليس

---

(1) المصدر نفسه، ج 2، الإبداع، ص 174.

كشخصيات أو مذاهب متتالية في الزمان بل كموضوعات مستقلة،أو كرؤية تركيبية أو منظور كلي واحد للعالم، فالحكمة ـ كما يرى حنفي ـ إما منطقية أو طبيعيّة أو إلهية، المنطق آلتها أو منهجها. وتشمل الحكمة الطبيعيّات والإلهيات، العالم والله. ولما كان القول الطبيعيّ هو نفسه القول الإلهي بلغته وألفاظه وتصوراته ومفاهيمه عن الزمان والمكان والحركة والسكون، والعلة والمعلول، على نحوين مختلفين، مرَّة موجباً في الطبيعة، فالعالم ذو زمان ومكان وحركة وسكون وعلة ومعلول، ومرَّة سالباً في الله، فالله لا زمان ولا مكان ولا حركة ولا سكون فيه، هو قول واحد، مرَّة متجهاً إلى أسفل نحو العالم، ومرَّة متجهاً إلى أعلى نحو الله، مرَّة سلباً، ومرَّة إيجاباً، مرَّة على نحو نسبي، ومرَّة على نحو مطلق، ومرّة على نحو حسِّي مشاهد ومرّة على نحو غيبي عقلي.

أمَا النفس فمحاصرة بين الطبيعيّات والإلهيات، في الطبيعيّات مرتبطة بالبدن وبالقوى النامية والغازية والمولدة والمُحركة والحساسة، وفي الإلهيات مرتبطة بالعقل الفعال أو الكلي، وبالعقل المُستفاد والعقل بالفعل، فلا يُوجد قول مستقل في الإنسان، بل هو قول أيضاً مردود إلى أسفل نحو البدن في الطبيعيّات، أو إلى أعلى نحو النفس في الإلهيات، الطبيعيّات إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات طبيعيّات مقلوبة إلى أعلى[1].

ويمكن دراسة هذه الموضوعات مثل الفلسفة والدين أو العقل والوحي أو النفس وقوى العقل وأنواعه أو الأخلاق والسياسة عبر الفلاسفة، فالمهم هو الموضوع وليس الشخص في حضارة

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 178.

الأشخاص،فيها يكشفون الموضوع ولا يخترعونه، يصفونه ولا يضعونه، ويمكن دراسة الاتجاهات العامة لعلوم الحكمة مثل العقلانية ـ الكندي، والرازي، وابن رشد ـ والإشراقية ـ الفارابي، وابن سينا، وابن طفيل ـ، كما يمكن دراسة التفكير الجماعي، بقايا الفرق الكلامية ـ إخوان الصفا ـ، ويمكن أيضاً التمايز بين المدارس طبقاً للمدن ـ بغداد، والبصرة ـ أو طبقاً للصقع الجغرافي ـ المشرق، والمغرب ـ[1].

وميزة هذا المنهج ـ كما يرى حنفي ـ اكتشاف البنيات الذِّهنية والموضوعية المستقلة عن الأشخاص والمذاهب وحوادث التاريخ وتطوره. وهذا المنهج يتعامل مع علوم الحكمة باعتبارها علوماً مستقلة لها يقينها ووسائل التحقق من صدقها في داخل أنساقها. . . وتُمثل علوم الحكمة نمطاً معيناً في التفكير، لغةً ومعنى وموضوعاً، لغتها عقلية خالصة، ومعانيها عامة وشاملة، وموضوعاتها الإنسان والعالم والله، وهي نفس البنية التي ظهرت في علم أصول الدين، فالمنطق في علوم الحكمة يُعادل نظرية العلم في أصول الدين، والطبيعيّات في علوم الحكمة تُعادل نظرية الوجود ـ الجوهر والأعراض ـ في علم أصول الدين، والإلهيات في علوم الحكمة تُعادل الإلهيات أو العقليات في علم أصول الدين، والسمعيات أو النبوات في أصول الدين تُعادل الشرعيّات عند إخوان الصفا،الذين ركَّزوا بوجه خاص على الاجتماع والسياسة والتاريخ في الناموسيات والشرعيّات.

كما يمتاز هذا المنهج بأنه يجعل الباحث حكيماً مع الحكماء،

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 178.

فيلسوفاً مع الفلاسفة، على نفس مستوى المسؤولية، يرى الموضوع من الداخل وليس من الخارج، صاحب دار وليس مستشرقاً غريباً عليه[1].

لقد كان الحكماء من غير العرب باستثناء الكندي، فالفارابي تركي، وابن سينا فارسي، وابن رشد أندلسي أقرب إلى المغرب منه إلى المشرق، والعرب أو الإسلام ـ كما يرى حنفي ـ لم يكن لهما فضل أو دور في علوم الحكمة، في حين نجد صاحب: «من النقل إلى الإبداع» يتجاوز أسماء الحكماء إلى علوم الحكمة ذاتها، ولا يرتبط باسم فيلسوف بل بعلوم الحِكمة ذاتها[2].

لكن قد يكون العيب الرئيسي في هذا المنهج هو إغفال الإبداعات الفرديّة، ومساواة الفلاسفة بعضهم ببعض، والوقوع في قدر كبير من التجريد والعمومية، والانتقال بالفلسفة إلى الميتافيزيقا، ومن الموضوع إلى الذات، ومن التاريخ إلى الفكر الخالص، بل ونسيان التاريخ والنشأة لصالح الماهية والبنية، وهذا اختيار فكريّ ومنهجي، مثل أفلاطون أو وقائع أرسطو[3].

وقد لا يكون هناك تعارض بين المنهجين: التاريخيّ والبنيويّ، فالتاريخ تحقيق للبنية، والبنية تتكشَّف في التاريخ، التاريخ بلا بنية مُجرد حصر كمِّي ورصد خارجي بلا دلالة، والبنية بلا تاريخ ماهية مجردة، معلقة في الهواء، لا مستقر لها ولا زمان، لذلك حاول الفارابي الجمع

---

(1) المصدر نفسه، ج2 ص 178.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص 179 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 179.

بين رأيي الحكيمين، أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الحكيم. وميزة قراءة كل فيلسوف على حدة الحفاظ على وحدة المذهب والرؤية بالرغم من تفكك الموضوع، وميزة قراءة الموضوع الحفاظ على وحدته بالرغم من تفكك الرؤية لكل فيلسوف، الغاية هي معرفة استقلال الموقف الحضاري ضد شُبهة التقليد والتبعية، وليست رصد مَنْ مِنَ الحكماء قال هذا القول من الأقوال[1].

## منهج حسن حنفي

وإذا كان حسن حنفي في منهجه يقترب من المنهج الرُّشدي، ومن مناهج فلاسفة آخرين، لكنّه قام في منهجه بخلط المنهج التاريخيّ بالمنهج البنيويّ، وذلك لإدراك مقاصد الشريعة، وتأسيس الوعي على الأسس العقليّة التي تميزت بها كل أعماله. ومن خلال هذا المنهج المتحرك (التاريخ)، والمتفكك (البنيويّ) يُمكن معرفة كيف يتحوّل حسن حنفي في قراءته لتاريخ الفلسفة وعلوم الشريعة، ومن الحكمة للإلهيات في حُرية يحسد عليها، وهي حرية للحركة الفكريّة، والتعبير الإرادي لكيفية حصول النهضة، فلا يمكن الحديث عن الفلسفة والإلهيات دون التطرق للفلاسفة والحكماء والفقهاء الذي شرحوا ونظّروا، نقلوا وعقلوا، ولكن وفي سياق آخر، لا يمكن أن نختصر الفلسفة والحكمة في أشخاص محددين.

ومن هنا نفهم منهج حسن حنفي في التجديد، التجديد في المنهج والرؤية، في التراث والمعاصرة، فيهما أو من خلالهما.

---

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج1، ص 201.

## 2 ـ التجديد

يُعطي المفكّر حسن حنفي في مشروعه التراث والتجديد ـ وفي القسم الخاص بتثوير علم أصول الفقه ـ الأولوية للواقع على حساب النص، وللمصالح العامة على الحروف والحدود، كما يضم كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، لأوّل مرّة تقريباً في الفضاء السُّني، المدارس الفقهيّة الشيعية، وبالخصوص المعاصرة منها. وقد جسَّد بعمله هذا المقولة التي ناضل من أجلها طيلة حياته الحافلة بالفكر وردود الأفعال عليه، وهي: تحقيق وحدة الأمة عبر بناء وحدة الفكر[1].

فهو يربط بين الإسلام والتراث القديم وروح العصر، الذي يتشكَّل من الفكر الغربيّ والواقع التاريخيّ للمسلمين، الذي يشهد بُروز الإسلام السياسيّ، كما أنّه يُترجم كخير ما يكون مقولة الإسلام المستنير والإسلام في خدمة الشعب، التي طالما بشَّر بها صاحب علم الاستغراب. ولعل علم أصول الفقه هو أقرب العلوم النظرية الإسلاميّة إلى الممارسة الميدانية وأكثرها تأثيراً على التجربة العمليّة، خصوصا وأنه يعتمد على فلسفة تاريخية بنيويّة من أجل استنباط الأحكام، لتدشِّن مرحلة إصلاح وفق أسلوب البحث العلمي الرصين،

إنَّ حنفي يُميِّز بين لحظة تكوين النَّص الفقهيّ ولحظة تشكل البنية، التي تتفرع بدورها إلى بنية ثنائيّة أو ثلاثيّة أو رباعيّة أو حتّى خُماسيّة. وقد قسّم فقهاءَ الإسلام إلى نوعين: فقهاء غيبوا البنية وثبتوها، وهم مِن المُقلدين الذين يحصرون الاجتهاد في الفروع ويبقون الأصول على

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 201.

حالها، وفقهاء حركوا البنية وغيّروها، وهم مِن المُجددين الذين وسعوا دائرة الاجتهاد لتشمل الأصول وتطال التجربة التاريخيّة وتنفتح على متطلبات الواقع[1].

لكن هل حلَّ هذا التقسيم الثنائيّ محلَّ التقسيم الثنائيّ القديم بين فقهاء السلاطين والبلاط وفقهاء الأمة والشعوب؟ هل النمط الأول هم من الذين ثبتوا البنية ورفضوا التجديد والنمط الثاني من الذين حرَّكوا البنية وفتشوا عن إعادة تأصيل الأصول؟

يُحدد **حنفي** السمات العامة للفكر الأصولي بأنه فكر يرتكز بالأساس على العقل والتجربة ويتميز بالمنهجيّة والمنطقية، وينطلق من فطرة الطبيعة البشريّة ميدانه، وأفق تحليله هو الذاتيّة، وتتميّز أحكامه بالوضعيّة والعمليّة، ويجمع بين أصالة الخصوصيّ وإنسانيّة المقصد، ويعتمد على بعض القواعد المُيسَّرة مثل عدم جواز تكليف ما لا يُطاق، رفع الحرج، الضرورات تُبيح المحظورات، لا ضرر ولا ضرار.

إنَّ الجُرعات التجديديّة عند **حسن حنفي** تظهر بشكل واضح للعيان عندما يُعطي المفكّر الأولويّة للعمل على حساب النظر، ويجعل النظر في خدمة العمل، ولا يترك العمل كمجرد مجال يختبر فيه النظر. يقول **حنفي** في هذا السياق: «يتَّسم الفكر الأصولي بالنزعة العمليّة الخالصة، فالوحي نداء للعمل، بالرغم من أنّ أوّل آية فيه توحي بالنظر ـ إقرأ ـ، والقراءة هنا تعني التدبر والوعي والدراية من أجل انتفاضة الفعل، وليس من أجل القراءة والكتابة. والرسول أمي لا يقرأ ولا يكتب. القراءة تعني

(1) زهير الخويلدي، **من أجل فقه المقاومة والتحرير**، مقال منشور في مجلة المثقف العربي، القاهرة، سبتمبر/ أيلول 2007م.

النظر في الطبيعة والإنسان، والتأمل في الكون والبشر من أجل العلم كمقدمة للعمل. اللفظان من اشتقاق واحد مع تبدل ترتيب الحروف الثلاثة ع ل م، ع م ل، وهما نفس اللفظين، العلم والعمل من أجل التحقق في العالم، والعالم من نفس الاشتقاق، وله نفس الترتيب للعلم ع ل م بزيادة حرف المد بعد الحرف الأول، إشارة إلى امتداد العالم وسعة آفاقه، فإذا كان الكوجيتو الغربيّ «أنا أفكر إذن أنا موجود» يعطي الأولوية للنظر على العمل، وللفكر على الوجود فإنَّ الكوجيتو الإسلاميّ ـ وقُل اعْملوا ـ، و ـ إنِّي عامل ـ، يعطي الأولوية للعمل على النظر وللوجود على الفكر»[1].

ثم تتضح هذه الجرعات بطريقة كافية عندما يذكر مراراً إحدى فتاوى فقيه الرأي أبي حنيفة التي يرى فيها أنَّ الصلاة لا تجوز في الأرض المغصوبة، وهذا يعني أن تحرير الأرض يندرج ضمن فقه الأوليات، وأن فقه المعاملات مُقدم على فقه العبادات. ويُمكن هنا أن نستنتج أن المفكّر يُدشن فقه المقاومة والتحرير ويرد على دعاة التبرير والتواكل الذين يحتمون بالمرجعية وينظّرون لسلطة أهل الاختصاص وطاعة أولي الأمر من المتحالفين مع دوائر الاستعمار والاستبداد. وهنا يقول **حسن حنفي**: «يكتب الآن «من النص إلى الواقع» ضد شبهة أن التشريعات الإسلاميّة حرفيّة فقهيّة تضحي بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا

(1) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج1، مركز الكتاب للنشر: القاهرة، 2004م، ص 325.

يُطاق. كما أنَّ من ضمن بعض مآسينا خروج بعض الحركات الإسلاميّة المعاصرة من النَّص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلاميّة والبديل الإسلاميّ، دون رعاية لواقع مُتجدد أو لتدرج في التغيير» [1].

كذلك تتمثّل الجرعات التجديدية عند حنفي في قلب مصادر التشريع رأساً على عقب، فإذا كان القدماء يبدأون بالقرآن والسنة والإجماع والقياس، فإنَّ حسن حنفي يبدأ بالقياس أو الاجتهاد والإجماع، ليمر إلى رأي السنة والقرآن. فإذا كان موضوع البحث هو البطالة أو الحريات، فإنَّه يبدأ بفهم الواقع عن طريق الاجتهاد العقلي، ثم يمر إلى التعرّف إلى آراء العلماء والمصلحين في عصره وفي سائر العصور الأخرى، ليصعد في ما بعد نحو نُصوص السّنة وما تركه الصحابة والرسول من مأثور، وأخيراً يُسائل النص القرآني عن هذا الموضوع في علله، ويُقارن جميع المواقف والاجتهادات ويصل إلى الحُكم الشرعيّ في نهاية الاستقراء والإحصاء والاستنباط [2].

إنَّ القرآن عند حنفي نص تشريعي بامتياز، وهو سيظلّ الكتاب الأول في التشريع بالنسبة للمسلمين، لأنَّ القسم الاجتماعيّ فيه هو الأكبر بالمقارنة مع الجانب الغيبي، والمعاملات لها الأولوية على العبادات ولذلك نزل مُنجماً، وكان هناك ناسخ ومنسوخ وأسباب نزول، ومصالح مُرسلة ومقاصد عامة للشريعة. وقد كان السؤال المركزي عند حنفي هو: كيف تُستنبط الأحكام؟ وقد صاغه حنفي في الإشكالية التالية: أين الواقع

---

(1) المصدر نفسه، ص 21 ـ 22.

(2) المصدر نفسه، ص 8.

في أصول الفقه؟ ولمن الأولوية للنص أم للواقع؟ هل ينبغي أن نكيّف الواقع طبقاً للنص أم نكيّف النص طبقاً للواقع لكي نستنبط الأحكام؟

تتمثّل أطروحة حنفي في اختياره لأولوية الواقع على النص، وضرورة تكييف النصوص مع الوقائع، فإذا أراد الفقيه أن يستنبط أحكام التشريع، فلا بد من أن يسأل الواقع ويطلب الجواب من النص بفروعه الثلاثة: الوحي والسنة والتراث الاجتهادي الفقهيّ.

لقد رأى حنفي أن علم أصول الفقه يقوم على ثلاث قضايا: النص القرآني والمنطق اللغوي واستنباط الأحكام. أما النص القرآني فهو عامل مُرجح لما يراه العقل في الواقع، فكما ورد في السيرة فقد أيَّد الله عُمر بن الخطاب في ثلاثة أمور وخالفه في ثلاثة، وبالتالي فإنَّ عمر مثلاً قادر على إيجاد الحل في الواقع بعقله، وقد يأتي الوحي مرجحاً لرأي عمر أو غيره من المُتساوين بالطبع في العقل والإرادة الطيبة[1].

وهكذا فإنَّ الحكم الفقهيّ يتغيّر بتغيّر الزمان والسياق، فلا توجد بنية ثابتة للعقل الفقهيّ، وحتى إن كانت ثابتة لا بد من تحريكها، لأنّه لا توجد رسالة ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان، بل الفقهاء عن طريق الاجتهاد والتأويل، هم وحدهم الذين يجعلونها أساس التقدّم في كل عصر وليس مُجرد مادة مواكبة له، لأنّه مثلما توجد آيات قرآنية كثيفة المعنى وعصية على الفهم يوجد بعض الآيات التي فُقدت حوافها الدلالية

---

(1) المصدر نفسه، ص 9، ويُراجع أيضاً من العقيدة إلى الثورة، ودراسات فلسفية، وهُموم الفكر والوطن ج1، واليمين واليسار في الفكر الديني. ويظهر أنَّ حسن حنفي في كتبه يُعيد أفكاره بالتطوير أحياناً، وبغير التطوير أحياناً أخرى، كما أنّه ينشر مقالات من كتبه لكي تكون متاحة للقارئ غير المتخصص.

مثل آيات الإماء والجواري والغنائم، إذ لم يعد الزمن ملائماً لنسأل عن الأهلة والأنفال والمحيض، بل لا بد من أن نسأل عن الظلم والاستبداد والفقر والأمية في حضارة ابتدأت مع الاستجابة للأمر القطعي: اقرأ.

ويدعو حنفي إلى الاعتبار من التدرج في تحريم الخمر والتركيز على علّة التحريم دون شكله، ويذّكر برفع عقوبة القطع بالنسبة إلى السارق إذا كانت هناك حاجة وفَاقة، وبالتالي ينبغي أن نُميز بين النوايا والأفعال الخارجية في العقاب، لأنَّ الغاية من العقاب ليست الانتقام وإلحاق الأذى بالناس بل الردع والاعتبار والإصلاح.

ويترتَّب على ذلك أنَّ فهم السَّنة النبوية الشريفة، كأول تطبيق للوحي في الزمان، لا بد من أن يكون مُطابقاً للحس والعادات، حتّى تكون الرواية متجانسة في الزمان ويجري تخليصها من الابتداع والوضع. ولذلك قد تبدو روايات الإسراء والمعراج والخلق مخالفة للعادات والتجربة الحسيّة، وبالتالي لا تصلح كقاعدة لاستنباط الأحكام. أما مبدأ الإجماع فيستنبط منه شرعيّة المعارضة، وضرورة احترام الآراء المخالفة عندما يُعرِّف حنفي الإجماع الحقيقيّ على أنّه إجماع الأمة ويعتبر هذا الإجماع ناقصاً لو كان هناك رأي واحد مخالف لما وقع الاتفاق عليه. وهنا ينبغي الأخذ برأي الأقلية وعدم الاحتكام دائماً إلى رأي الأغلبية، لأنَّ الأمة يُمكن أن تجتمع على ضلالة ويكون الحق مع أحدهم وكما قال الإمام علي: لا تعرف الحق بالرجال بل اعْرف الرجال بالحق، وبالتالي ينبغي نقد منطق الفرقة الناجية والنظر إلى أنَّ الحق قد يكون مع الفرق الأخرى التي اعتُبرت باغية ومارقة، لأنَّ الحق على المستوى النظري متعدد وعلى المستوى العملي واحد. ويبقى الاجتهاد من القضية الأولى. وفي هذا الشأن يعتز حنفي بالعقل ويراه أساس الحكم الفردي

ويرى أنَّ كل إنسان لما فيه من جبلة عقلية وإرادة مسؤول عن التَّشريع وعن تطبيقه مسؤولية فرديّة، ولا يفرق هنا بين الاجتهاد والقياس والاستصحاب والاستحسان والاهتداء بشرع من قبلنا، لأنّ هذه العمليات كلها حركات ذهنية، الغاية منها استنباط الأحكام عن طريق البينة والحُجة وتقديم أجوبة واقعيّة لأسئلة راهنة[1].

### التجديد وقضايا الحدود

ينظر **حسن حنفي** إلى الحدود في الشريعة الإسلاميّة من منظوره التجديدي ومنهجه التاريخيّ البنيويّ، لذلك فهو يرى أنَّ الحدود لا يجب النظر إليها من منظور أنها عقاب من أجل العقاب، لأنَّ الدين ليس ديناً عقابياً، بل هو دين إصلاحي للنفس والبدن والروح والعقل، أو للدين والدنيا. فالتجديد هنا هو وعي روح الشريعة. كما يرى **حسن حنفي** أيضاً أنَّ التجديد هو فهم روح الإسلام، فهم روح النص والانشغال بالواقع وتفضيل المصلحة، حيث «انشغل العلماء في العصر الحديث بالدفاع عن الإسلام ضد مُنتقديه من المستشرقين، فقد ردَّ الأفغاني على رينان في اتهامه الإسلام بأنه ضدَّ العلم والتقدّم، كما ردَّ محمد عبده على هانوتو في حكمه على الإسلام بأنه ضدَّ العلم والمدنية على عكس النصرانية في كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، ورد مصطفى عبد الرزاق على كارادي فو وغيره من المستشرقين بأن الفلسفة الإسلاميّة مجرد شرح للفلسفة اليونانية في التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام، مبيّناً الإبداع الفكريّ الإسلاميّ في علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه»[2].

---

(1) حسن حنفي، **من النص إلى الواقع**، ج1، ص 326.

(2) حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، ص 185.

كما يرى حنفي أنّه منذ انطلاق الحركات الإسلاميّة المعاصرة التي فرضت نفسها على الساحة الفكريّة والسياسيّة، انبرى المثقفون لبيان أنَّ الإسلام مضمون وليس شكلاً، جوهر وليس عرضاً، مقاصد وليس حدوداً، تحقيق لمصالح الناس وليس ردعاً وعقاباً، ودافع الإسلام المستنير عن جوهر الإسلام وروحه، وأنه دين العقل والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعيّة والديمقراطية والتقدّم. وقد استطاع أن يُنشىء حضارة امتدت عبر أربعة عشر قرناً، وأن يرث حضارات الأمم السابقة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً، وأن يُكمل الديانات السابقة ويتمَّها، كاليهوديَّة والنصرانية وغيرهما، وأن يجعل العرب معلمين للإنسانيّة، مُبدعين العلم والثقافة، وأن تكون الحضارة الإسلاميّة وراء النهضة الأوروبيّة الحديثة وأحد أسباب نشأتها[1].

ولكن الشيء الذي لا يُمكن الدفاع عنه ـ كما يقول حنفي ـ هو فهم الإسلام باعتباره مُجرد مظاهر خارجية، إطالة اللحى، ولبس العمائم أو تطبيق الحدود، وكأن الإسلام أتى للرَّدع والعقاب، وكأنَّ الرسول قد أُرسل جابياً لا هادياً، بل كثيراً ما يُستعمل هذان الجانبان في الإسلامَ كوسيلة لإضفاء الشرعيّة على الحكم الظالم تمسحاً بالإسلام وطلباً لشرعيّته.

والصحوة الإسلاميّة المعاصرة وإن كانت أيضاً موضع تساؤل حول بعض المظاهر، إلا أنّها تُقاوم في جنوب لبنان وفي فلسطين، فالمقاومة تشفع لها المظهرية ووحدتها وعدم الاقتتال بينها، ورفع الأخ السلاح في وجه أخيه، ما يجعلها قادرة على الدفاع عن نفسها ضد المظهرية

(1) المصدر نفسه، ص 186.

والأشكال الخارجية، وتناضل ضد عدو جعل من هذه الظواهر أحد معالم هويته، فالإيجاب في هذه الحالة أكثر من السلب، والمنفعة أكثر من الضرر[1].

ولعل ذلك من التناقض الذي وقع فيه حنفي والذي سنتحدث عنه، وذلك لأنّه لا يرى مانعاً من التغاضي عن نظريات الإسلام السياسيّ، طالما أنّه يقاوم، رغم أن المقاومة الأساسية لا يمكن أن نجعلها ضمن فصيل الإسلام السياسيّ المعاصر، بل من ضمن الفصيل الإسلاميّ الثوريّ، وهو الذي يتفق مع رؤية حنفي. ولعله يستدرك هذا الأمر عندما يقول: إنَّ مخاطر المظاهر والحدود على الأمد الطويل وجعلها هي كل الإسلام بل والإسلام كله،هو نشأة تيار علماني مُناهض يغلّب المضمون على الشكل، والمصالح العامة على العقوبات سواء من العلمانيين أو الإسلاميّين المُستنيرين،إذ تتعطل مصالح الناس لحساب الشكل، ولا تشبع الحاجات الأساسية لهم لحساب الردع والعقوبات، فيتغيّر المجتمع، ويتّجه نحو المضمون ضدّ الشكل، ويُعادي الناس الإسلام بسبب فرق المسلمين[2].

ثم يُضيف أنَّ ذلك هو الإطار في فهم مقاصد الدين، ومن خلال إدراك حاجات الواقع، والأخذ بأسباب التقدّم من داخل الدين، لأنَّ الإسلام المُستنير ليس غريباً على الإسلام فقد بدأ منذ نشأته الأولى، كان فهماً مُستنيراً لليهوديّة والمسيحيّة، بعيداً عن عبادة الأحبار والرهبان وتعظيمهم واعتزازاً بدور العقل في رفضه مظاهر الشرك والتعدد، وتأكيد

(1) المصدر نفسه، ص 186.

(2) المصدر نفسه، ص 185 وما بعدها.

المسؤولية الفرديّة، واستحقاق الإنسان بصرف النظر عن انتسابه إلى جماعة أو انتظار مُخلص، اعتماداً على الفطرة الأولى، الطيبة الطاهرة بلا وزر، ومن ثم أصبح الإسلام منذ نشأته دين العقل والحرية والفرديّة والطبيعة والإنسان والتقدّم، وهو ما عُرف في الغرب بعد ذلك بفلسفة التنوير[1].

وقد عبَّرت الاتجاهات الفكريّة ـ حسب حنفي ـ عبر تاريخ الإسلام الطويل عن هذه الروح، ففي علم التوحيد ظهر الاعتزال مُؤكداً أصل التوحيد والعدل أو أنّه لا توحيد دون عدل، ولا عدل من دون توحيد. ويشمل العدل أصل الحرية والعقل، فلا عدل دون أن يكون الإنسان حراً عاقلاً. والحرية تأتي قبل العقل، ويتفرد بها عن غيره، ثم يأتي العقل سنداً للحرية. والعقل قادر على الفهم والتأويل. فالعقل أساس النقل، والإنسان باستحقاقه، آخرته مشروطة بعمله في دنياه، الثواب والعقاب طبقاً للعمل الحسن أو القبيح. وصلة الحاكم بالمحكوم عقد اجتماعيّ يُبايع فيه المحكوم الحاكم، ويُطيعه بشرط طاعة الحاكم لشروط العقد، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على المحكوم قوله، وواجب على الحاكم سماعه[2].

وقد ظهر التنوير أيضاً عند الحكماء، الفلسفة والدين شيء واحد متفقان في الهدف وهو الوصول إلى الحكمة وفي الوسيلة وهو العقل، لذلك كثيراً ما نصَّت الآيات على العقل ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ وكذلك الأحاديث النبوية «أول ما خلق الله العقل». والنظر أول الواجبات على المسلم.

---

(1) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر (1952 ـ 1981م)**، ص192.

(2) المصدر نفسه، ص 195.

والنظر يتم بالعقل وهو شرط التكليف، فلا تكليف لصبي أو مجنون. وجودُ الله وخلق العالم، وخلودُ النفس، ذلك كلّه يثبتُ بالعقل.

بل إنَّ الصوفية ـ بحسب حنفي ـ جعلوا الذوق مرادفاً للعقل، وسيلتين لغاية واحدة، فالصوفي يشاهد ما يعقله الفيلسوف، والفيلسوف يعقل ما يشاهده الصوفي، وحكمة الإشراق منطق ذوقي، فالكشف له منطقه وقضاياه وأقيسته، والفلسفة الإلهية حكمة تُعبر عن الكون الذي يشعر به الصوفي بالعقل.

أما الأصوليون فالعقل لديهم مصدر من مصادر التشريع يُسَمّونه القياس، وهو تَعْدِيَةُ الحكم من الأصل إلى الفرع للتشابه بينهما في العلة، والاستحسان أو الاستصحاب أو أصل العقل. والأشياء على البراءة الأصلية قبل حُكم الشرع أي أنها على حُكم العقل. وطرق استنباط العلة، تنقيح المناط، وتخريج المناط، وتحقيق المناط كلها منطق يجمع بين العقل والتجربة في فهم النص والواقع، ومن لا منطق له لا ثقة بعمله...

وأما الفقهاء، فالعقل لديهم أيضاً أساس النقل كما عرضه ابن تيمية في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول». ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل. ومن مبادئ المنطق الإسلاميّ، ما لا دليل عليه يجب نفيه، وقياس الأولى، وهي كلها أقيسة عقلية تقوم على البداهة والاتساق.

والإسلام المستنير ثقافة الناس، النخبة والجماهير والطبقات المتوسطة، تستعمله النخبة لإعطائها شرعيّة التاريخ، وتستعمله الطبقات

المتوسطة دفاعاً عن القانون والنظام. وهو حي في الثقافة الشعبية التي تمتد إلى الناس بتصرفاتهم وقيمهم ومعاييرهم.

وهو أساس مشترك للجميع ـ كما يرى **حنفي** ـ يسهل الانتساب إليه والولاء له، بعيداً عن الاختيارات الأيديولوجية المتنافرة والتنظيمات الحزبية المغلقة. وهو موجود في المدارس والجامعات والمساجد والصحف وأجهزة الإعلام من دون حاجة إلى منبر مستقل وجهاز إعلامي جديد. وهو الرابطة بين الحاكم والمحكوم، بين الحكومة والمعارضة، ممكن الاحتكام إليه حتّى لو تباينت التفسيرات، لا يرفض الحاكم أن يكون الأمر بينه وبين المحكوم شورى، وأن يحكم بالعدل، وأن يحقق العدالة الاجتماعيّة والمساواة وأن يستمع إلى النّصح، وأن يدافع عن الثغور وأن يعلم الناس[1].

والخلاصة: إنَّ التجديد في الدين هو ـ في نظر حنفي ـ الاستنارة، أو التنوير أو الأخذ بطريق النور، وكلها مفردات تجمع على أن التجديد هو الأخذ بمنهج الدين نفسه، وليس بالمظاهر والملابس، وليس فقط بإقامة الحدود. كما أن معظم التيارات الإسلاميّة أخذت بالعقل أو بعضه، أو شبه العقل، وأسموه أحياناً القياس، وأحياناً أخرى المصالح، أو الوسيلة والهدف، ولكنّها تتناقض كثيراً عند الاحتكام للنص ومدلوله، وهو الذي أوقع المسلمين في فهم مضمون الإسلام في تناقض من فرقة لأخرى، ومن وسيلة لغيرها.

إنَّ التجديد عند حنفي يتجاوز ذلك كلّه، ليصل لرؤية الاستنارة في

---

(1) حسن حنفي، **مقال الدين والثقافة**، جريدة الزمان، العدد 1306 ـ بتاريخ 7/ 9/ 2002م.

فهم مقاصد الشريعة، وأهمها لحدود تلك الشريعة، لفهم النّص من خلال الواقع، وربط الوحي بالمصير، والتنزيل بالتأويل. . .

## 3 ـ العلم والدين والعقل

يرى حسن حنفي أن لا تنافي مطلقاً بين العلم والدين والعقل، لأنَّ الدين لا يقوم إلا على العلم والعقل، وبدونهما يفرغ الدين من مضمونه. وقد ظهرت في فكرنا العربي المعاصر عدة معارك زائفة وثنائيّات مصطنعة مثل السلفية والعلمانية، الدين والدولة، الدين والعلم، الدين والفلسفة، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الإيمان والإلحاد، الدين والعقل، الله والطبيعة، الله والإنسان، النفس والبدن، الآخرة والدنيا، الرجل والمرأة. . الخ.

ومنذ ريادة أوروبا في عصورها الحديثة، وتحولها إلى مركز للعالم، وانتشار ثقافتها منذ القرن الماضي خارج حدودها مصاحبة للمد الاستعماري في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، انتشرت هذه الثنائيّات خارج حدودها، وعمَّت الثقافات الوطنيّة في الأطراف، ومنها الوطن العربي، فنشأ لدينا ـ كما يقول حنفي ـ ومنذ فجر النهضة العربيّة في القرن الماضي هذا الرافد الجديد في الثقافة العربيّة. وبدأ التقابل بين الموروث والوافد في الظهور على نفس النمط الغربيّ خاصة في التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، وكلما زاد العداء للموروث انتشر النمط الغربيّ الذائع خارج الحدود[1].

---

(1) حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة**، ص 96.

وقد حدث هذا الفصام في الثقافة الوطنيّة في لحظة تاريخية توقف فيها الإبداع، وعمَّ فيها التقليد والاتباع، فلا فرق بين النقل من القدماء لملأ الفراغ أو النقل من المُحدثين. لقد فضّل بعضهم النقل عن القدماء لعجزهم عن الإبداع وتوقفهم عن الاجتهاد، فتراكم القديم فوق واقع لا يتلاءم معه، ويتطلب حلولاً أخرى غير التي صاغها القدماء، فدفع ذلك بعضهم الآخر إلى أن يُولِّي وجهه شطر الحلول الجاهزة الوافدة من الغرب، فتراكمت بعضها فوق بعض، وأصبح الواقع يئنُّ تحت وطء الموروث والوافد، وكلاهما نقل، فإذا انتفض الواقع باسم الحاضر تهاوى الموروث والوافد معاً، كما حدث إبان الثورات العربيّة الأخيرة التي بدأت من الواقع الوطني من أجل التحرّر من الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي والقضاء على الفقر والتخلف والتجزئة والتبعية دفاعاً عن استقلال الإرادة الوطنيّة[1].

وهذه الثنائيّات الوافدة أثرت على الفكر الإسلاميّ، فحدث اصطدام بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، وبرز صراع آخر بين العلمانية والسلفية. والصراع بين السلفية والعلمانية ليس فقط صراعاً بين مصدرين للمعرفة، الموروث والوافد، بل هو أيضاً صراع على السلطة، ففي نظر حنفي كل منهما يشعر بأنه الوريث الطبيعيّ للدولة الرَّخوة، الكل يريد الحكم، الدولة الوطنيّة أو ما تبقى منها: أنصار السلفية اعتماداً على الشرعيّة الموروثة، وأنصار العلمانية استدعاء لشرعيّة الحداثة والعصر، فلا حل إلا بالسلطة، والسلطة هي الحل، وإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

(1) المصدر نفسه، ص 96.

## السياسة والتعارض بين العلم والدين

يرى حسن حنفي أنّه حدث ما يُمكن فهمه على أنه تناقض بين العلم والدين، رغم ما يبدو أنه صراع على السلطة، واتخاذ الدين وسيلة لتحقيق النصر في الصراع بين العلمانية والسّلفية، لكنّ الحقيقة أنَّ لكل من السلفية والعلمانية جانبين: إيجابي وسلبي، ويختلط المعنيان في الثقافة العربيّة على التبادل، فالهجوم على السلفية نظراً لمعناها السَّلبي، والدفاع عنها لمعناها الإيجابي، والهجوم على العلمانية نظراً لمعناها السَّلبي، والدفاع عنها لمعناها الإيجابي.

فالسلفية إيجاباً تعني الأصالة ضدّ التغريب، وأولوية الأنا على الآخر، والدفاع عن النفس ضد المخاطر التي تُهددها، كما تعني أن القديم ما زال حياً في النفوس، وأن الموروث هو المكوّن الرئيسي في الثقافة الوطنيّة، وأن التواصل مع القديم خير من الانقطاع عنه بل إنه من المستحيل الانقطاع عنه نظراً لطابع المجتمعات التقليديّة، كما أنَّ السلفية ردُّ فعل مشروع ضد التغريب والتبعية الثقافيّة للغرب، وناقوس الخطر على خطورة النقل، سواء من المحدثين أو من القدماء[1].

والسلفية سلباً تعني الموروث الديني الفقهيّ الذي ضمّ العلوم الدينيّة أساساً، بينما الواقع ينادي على علوم الدنيا ويتطلبها، تعني العقائد والشعائر، والواقع يتطلب الإيديولوجيات والمذاهب السياسيّة والأعمال الوطنيّة وبرامج التنمية الاجتماعيّة، كما تعني المحافظة والتقليد كما بدت لدى الأشاعرة قديماً، وإعطاء الأولوية للإرادة الإلهية على الإرادة

(1) المصدر نفسه، ص 97.

الإنسانيّة وقوانين الطبيعة، وجعل النقل أساس العقل، وحصر الإمامة في قُريش، وتأجيل العمل على الإيمان.

والعلمانية إيجاباً تعني العلم وتطبيقاته في التقنية، والبداية بالطبيعة والعالم والكون لمعرفة قوانينه، وسبر أغواره اعتماداً على العقل الإنسانيّ وقدراته المعرفية الخالصة والحواس والتجارب، والتصديق والمراجعة والمقاييس الكمية الدقيقة، كما تعني حقوق الإنسان في الحرية، حرية الإيمان والتفكير والتعبير والانتقال، واختياره النظام السياسيّ بناء على عقد اجتماعيّ وليس على اعتباره حكماً إلهياً.

وتعني العلمانية سلباً التبعية للغرب، وتبنِّي نمطه للتحديث، والمساهمة في ازدياد التغريب، والعداء للموروث، والدعوة إلى الانقطاع عنه[1].

والحقيقة أنَّ هذه المشكلة الزائفة ـ كما يرى حنفي ـ قد أضرت بالثقافة الوطنيّة وبالوحدة الوطنيّة، وبسببها تصادمت شرعيّتان، شرعيّة الماضي وشرعيّة الحاضر، شرعيّة الدين وشرعيّة الثورة. والفكر الإبداعي الوطني يُوحّد بين الشرعيّتين اللتين تكوّنان أساس الوجود العربي.

وقد توحدت هاتان الشرعيّتان في القرآن الكريم في الجمع بين الدِّين والدنيا، بين مُقتضيات النفس وضرورات البدن، بين حقوق الله وحقوق الإنسان. وقد ظهر هذا التوحيد في مقاصد الشريعة كما عرضها علم أصول الفقه، وهي المصالح العامة التي تقوم عليها الشريعة. فالشريعة

---

(1) المصدر نفسه، ص 97.

الإسلاميّة شريعة وضعيّة تقوم على رعاية المصالح العامة، وتتأسس في واقع الناس وحياتهم، ومقاصد الشريعة الخمسة هي الدفاع عن الحياة (النفس)، والعقل، والدين (الحقيقة)، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة). وفي هذه المقاصد والدفاع عنها لا فرق بين السلفية والعلمانية. والإمامة عقد وبيعة واختيار وليست حكماً إلهياً أو اختياراً ربانياً. فالإمام يُمثّل الأمة ولا يُمثّل الله، وعلى هذا الأساس ـ كذلك ـ لا فرق بين السلفية والعلمانية.

ويقوم الإسلام على التعددية، والاجتهاد، فللمخطئ أجر وللمصيب أجران، وعلى التعبير الحر، فالكل راد والكل مردود عليه، والحق النظري مُتعدد وإن كان الحق العملي واحداً. فأيُّ خلاف بين السلفية والعلمانية على قيم التعددية، وحرية الرأي، والديمقراطية، والحداثة، والعصرية، والاجتهاد، والعقل، والعلم، وحقوق الإنسان والشعوب؟

وهل من المستحيل تكوين جبهة وطنيّة واحدة يلتقي فيها السلفيون والعلمانيون، والاتفاق على برنامج عمل وطني موحد، يحقق مطالب الأمة، ويحرص على وحدتها الوطنيّة؟ هل من الصعب تطهير الثقافة العربيّة من المشكلات الزائفة والتوجه إلى مواطن الإبداع الثقافيّ العربي؟[1].

هذا هو السؤال المنطقي الذي يُوجهه حنفي لأطراف الصراع بين المحافظين والأحرار، أو بين النقليين والعقليين، وهو يدور حول أنَّ العلم والدين هما من المصادر الإلهية التي وضعها الله في دينه، وهو ما يميز الإسلام، والأخذ بالمنهج الحتمي للتوحد حول جبهة موحدة،

(1) المصدر نفسه، ص 101.

وذلك بعد تطهير الثقافة من المشكلات الزائفة، أو بالخروج من النقل نحو الإبداع، حيث لا توجد أية إشكالية حول تبني الإسلام للعلم والعقل، وذلك في الرؤية والمنهج والهدف والوسيلة. وإذا كان هناك من تناقض في تلك الرؤية حسب السلفية والعلمانية، فإنه لا يُمكن الجزم بأنَّ السّلفية تُعارض العلم، أو أن العلمانية تُناقض الدين. ويمكن الأخذ من السلفية الذات المُعبرة، ومن العلمانية الروح الكامنة. وكله داخل إطار دينيّ عقلي علمي متناغم ومندمج بعضه ببعض كما يذهب حنفي بتوفيقه بين الثنائيّات التي يراها بعضهم متناقضة...

## 4 ـ التراث والحداثة

يُفرق حسن حنفي بين الحداثة والتحديث، كما يُميز بين تراث الأنا وتراث الآخر، وذلك في مقدمة للوصول لمنهج حقيقيّ لما بين الحداثة والتراث، لأنّه لمّا كان الوعي الحضاري الذي أنتج التراث الذاتي وعياً متفتّحاً على الحضارات الأخرى، فإنه سرعان ما تمثّل تُراث الآخر واحتواه واستعمل لغته، واستعمل أساليبه، واستخدم طرقه، وأكمل نقائصه...

أمّا المُحدَثون فإنهم في انفتاح وعيهم الحضاري الجديد على تراث الآخر، التراث الغربيّ، حَدَثَت لديهم «صدمة الحداثة» وخَلَطوا بين التحديث والتغريب، فكان من الضروري «تحجيم» تراث الآخر، وردّه إلى حدوده الطبيعيّة داخل بيئته المحلية[1].

ويُعرّف حسن حنفي مفردات الحداثة والتحديث ويشرحها فيما يلي:

---

(1) حسن حنفي، الإسلام والحداثة، في كتاب **دراسات فلسفية**، ص 174.

### (1) الحداثة والتحديث:

تعني الحداثة هنا الانتقال من التراث الذاتي إلى تراث الآخر ليس على مستوى الثقافة، بل على مستوى السلوك اليومي والعادات والتقاليد.

#### أ ـ مظاهر الحداثة:

وقد بَدَت على أجيالنا المُعاصِرة مظاهر الحداثة لدى الطبقات العليا من المجتمع كي تلحق بالعصر كما حدث في تركيا بعد الثورة الكمالية، وكما حدث في مصر في القرن الماضي حتّى قبيل الثورة المصرية في 1952م، وقد بدت مظاهر الحداثة كالآتي:

1 ـ العيش على مستوى الإنتاج الآلي في الغرب، والتمتع بالخدمات الحديثة واستيراد أحدث الاختراعات لتسهيل رغد العيش.

2 ـ الحداثة في مظاهر الحياة الخارجية في العمارة والهندسة وفي العمران بوجه عام من شقّ الطرق، وتشييد الجسور العلوية، وإقامة الميادين والحدائق العامة، والانتقال من عصر «الجِمال» إلى عصر «الصواريخ» ونقل إنجازات الآخر دون اختراعها.

3 ـ الحداثة في الثقافة، والاطلاع على آخر صيحات العصر في الفكر والفن والأدب دون وعي داخلي لتزيين القصور ولحديث الأندية والمجتمعات، فالثقافة ترف، والفن سلعة، والأدب من المستلزمات العصرية.

#### ب ـ مخاطر الحداثة:

1 ـ ترويج التقدّم على السطح.

2 ـ انقطاع الماضي عن الحاضر، وغياب أي تطور طبيعيّ بينهما مما

يسبب في الحياة العامة تجاورهما المكاني دون أي اتصال زماني.

3 ــ توليد المحافظة من أجل الدفاع عن القديم، وإحداث تيار عكسي للحداثة ورفض ما هو قائم.

4 ــ القضاء على خصوصية القديم ونوعيته، والتنكّر لها أو الجهل بها تماماً وإحلال الشمول محلّها.

5 ــ عدم اللحاق بالغرب وإنتاجه السريع، واللهاث وراءه، وهنا تحدث الصدمة الحضارية.

6 ــ تكوين طبقة من «المُستغربين» أو من سمّاهم فكرنا المعاصر «المُتأورِبين» منعزلة عن جموع الشعب لا أرض لهم، يعيشون في العواصم الأوروبيّة ويتنقلون بينها، وقد يُولدون فيها ويموتون فيها مثل مُلاّك الأرض الغائبين على مستوى الدولة.

7 ــ الولاء للغرب، وهذه الطبقة تدور في فلك الأجنبي، وتمثّل مراكز الاستعمار الثقافيّ في البلاد هم النخبة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، أجانب ومصريون متأوربون، وأول من يجرفهم التيار في الثورة الوطنيّة، كما حدث في مصر في ثورة 1952م، فقد كان «طرد الأجانب» باستمرار أحد المطالب الوطنيّة كما حدث في ثورة عرابي[1].

**ح ــ دور الحداثة:**

بالرغم من سلبيات الحداثة في مظاهرها ومخاطرها فقد كان لها بعض الدور مثل:

---

(1) المصدر نفسه، ص 180.

1 ـ تعليم جيل في التخصّصات الدقيقة كان له فاعلية وأثر على حياة البلاد في العمران بوجه عام والحياة الثقافيّة بوجه خاص، فأنشئت المدن الجديدة، وأقيمت البنايات الحديثة، ومُهّدت الطرق، وشُيّدت الجسور والسدود، إمّا لبقايا من وطنيّة أو لخدمة الاقتصاد الغربيّ أو للسيطرة على ثروات البلاد.

2 ـ تعليم أجيال لاحقة من الوطنيين،أصبح ولاء معظمهم للبلاد فاتّسعت قاعدة الفنيّين والمتخصصين ما ساعد على إعداد «البناء التحتي» للبلاد. وظلت البلاد في هذا الصراع بين المتخصص غير الوطني والمتخصص الوطني أولاً، ثم بين الوطني غير المتخصص بعد الثورة المصرية وغير الوطني وغير المتخصص في جيلنا هذا، وثانياً بعد احتجاب مصر وظهور طبقة من غير الوطنيين وغير المتخصصين، لا أهل خبرة ولا أهل ثقة.

3 ـ كان المتأوربون نافذةً لمصر خاصّة وللأمة العربيّة عامّة على العالم الخارجي، فمن خلالها اطّلع الوطنيون على مظاهر التقدّم الأوروبيّ،مما أوحى لبعض الحُكّام بجعل مصر «قطعة من أوروبا»، وكما حاول الغرب الشيء نفسه مع إيران قبل الثورة، فقد كانوا صحفيين ومفكّرين وسَاسَة ورحّالة، ولكن كان معظمهم علماء ومهندسين وفنيّين.

4 ـ كانوا نافذة للغرب على العالم العربي، فاستطاع الغرب أن يرى من خلالهم الشعوب غير الأوروبيّة سواء من خلال كتاباتهم عن شعوبهم؛ مصر والشام خاصة، أو من سلوكهم وتقاليدهم وأحاديثهم عن بلادهم في الخارج. فقد رأى الغربيّون صورة الشعوب غير الأوروبيّة مُجَسّدة في أشخاصهم.

## (2) التحديث والتغريب:

والحقيقة أنَّ هذه الحداثة في سلوك الأفراد لم تنتج أثراً في تحديث المجتمعات تحديثاً شاملاً نظراً لقيامها على «التغريب» في الوعي القومي، فالتحديث هو محاولة تغيير المجتمعات على يد «المُحدِّثين» الذين هم في واقع الأمر ضحية التغريب في وعيهم الثقافيّ والوطني.

### أ ـ النقل والاستيعاب:

يفترض التغريب أن وظيفة الشعوب غير الأوروبيّة هي النقل والاستيعاب لإبداعات الغرب. وكلّما أبدع الغرب لَحِقَ غيرُ الأوروبيّ بالنقل دون التمثّل أو الفهم أو حتّى مجرد التفكير فيما ينقل. وقد أدى ذلك في الشعوب غير الأوروبيّة إلى الآتي:

1 ـ الخلط بين العلم والمعرفة، وذلك أن العلم شيء والمعارف العلميّة شيء آخر. العلم هو نشأة العلم بناءً على تصوّر علمي للعالم وليس مجموعة من المعارف يحملها جاهل بنشأتها. ولكننا لم نَعِ هذا الخلط لأنّ وجداننا القومي يرى أنّه «رُبّ سامع أوعى من مُبَلّغ» مع أن ذلك في الاستفادة والاستعمال وليس في الإبداع. فلا مانع لدى العالِم أن يكون ناقلاً لآخر النظريات في علوم الذرة ثم يتبرّك بآل البيت، ويغيّر واقعه بالدعاء[1].

2 ـ تصوُّرُ أنّ التقدّم هو استيراد آخر الاختراعات وإنجازات التكنولوجيا الحديثة وليس إبداع وسائل للسيطرة على الطبيعة حتّى اضطرت

(1) حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، مصدر سابق، ج1، ص 127.

الشعوب غير الأوروبيّة إلى انتظار «قطع الغيار» لوسائل لَم تُبدِعها. ولمّا كان مُعدّل النقل أكبر من معدل الاختراع، تحوّلت مجتمعاتنا إلى مجتمعات استهلاكية صرفة لما ينتجه الغرب.

3 ـ القفز إلى النتائج دون المقدمات، وقطف الثمار بلا غَرس، فالإنجازات العلميّة إنما أتت بعد تطور طويل للمنظور العلمي منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر حتّى عصر الاكتشافات العلميّة في القرن الماضي، وتكنولوجيا هذا القرن. ولكن مجتمعاتنا تحاول أن تعيش في عصر النهضة وأن تقفز إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور طبيعيّ في منظورها العلمي أو في تصوّرها للعالم، لأنّ التاريخ ومراحله ليس بُعداً في وجداننا القومي.

**ب ـ مخاطر التغريب:**

1 ـ التعلّم المُستمر والتَّتلمذ على أيدي الآخر إلى ما لا نهاية، والتهميش والترجمة لما نتعلّم يُرهِق الذهن ويضيع الوقت في الاستيعاب ويتحوّل الذهن إلى «مُتلقّي العلم» وليس إلى «مُبدِع العلم»، ويصبح العلم كمّاً هائلاً بلا كيف، ويغلب على إنتاجنا طابع التجميع والعرض باسم العلم، ويصبح العالِم هو صاحب العلم الغزير، ويكون أفضل عالم هو العالم الموسوعي.

2 ـ لمّا كان معدّل الإنتاج الغربيّ أسرع بكثير من معدّل الترجمة، طالت فترة الترجمة والتجميع، ولم نتحول بعد إلى التأليف والإبداع، مع أن فترة الترجمة الأولى لم تستغرق أكثر من مائة عام، وهو القرن الثاني الهجري، جاء بعدها التأليف في القرن الثالث

عند الكندي مثلاً. ونحن قد بدأنا الترجمة في القرن الماضي مُنذ بعثات محمد علي وتحت إشراف الطهطاوي. وما زلنا نشكو من نقص في الترجمة والمترجمين.

3 ـ تكوين مُرَكّب العظمة الحضاري لدى الشعوب الغربيّة، وفي مقابلها مُركّب النقص الحضاري لدى الشعوب غير الأوروبيّة، ما دامت العلاقة أحادية الطرف، طرفٌ يُعطي وطرف يأخذ، طرف يبدع وطرف ينقل، وبمرور الأجيال، تتحول العادة إلى طَبعٍ، ويتحوّل الطَبعُ إلى سلوك طبيعيّ.

4 ـ ضياع قدرة العقل على التفكير وتحويله إلى وظيفة الذاكرة أي التذكُّرُ والاستيعاب، وبالتالي تَقُلُّ قدرات الذكاء، وتختفي محاولات الإبداع، وينتقل ذلك الموقف الحضاري العام إلى نمط في الحياة الثقافيّة في التعليم في المدارس والجامعات، حتّى في معاهد البحث العلمي.

5 ـ خلق طبقة من المتخصّصين لنشر العلم والقيام بأعمال الترجمة لمراكز الثقافة الممثّلة للدول الغربيّة، وتوجيه الرأي العام لدى الشعوب بنوع المعلومات المترجمة ومعظمها عن مآثر النهضة الأوروبيّة ومميزات المدنية الحديثة حتّى يتحوّل الوعي القومي من الذات إلى الآخر فتتكسّب هذه الطبقة، وتحوّل العلم من رسالة إلى منفعة شخصية أو إلى وجاهة اجتماعيّة وسط شعوب في حاجة إلى التعلم والمعرفة.

6 ـ يزيد وَلاءُ هذه الطبقة للآخر إلى حدّ يَقربُ من الخيانة الوطنيّة إذا ما أصبحوا أدوات للغزو الثقافيّ الأجنبي، ورُسُلاً للاستعمار الثقافيّ

وهم على وعي بدورهم، فيجرفهم في النهاية أقرب تيار للثقافة الوطنيّة[1]. .

في مقابل ذلك، ما يراه حسن حنفي هو كيفية الولاء للأنا في مُقابل احترام الآخر، أو الولاء للواقع الوطني دون الشعور بالدونية، وذلك من أجل أن يتحوّل الوعي ليكون العلم رسالة للشعوب، وليس مجرد منافع شخصية، أو وجاهة اجتماعيّة كاذبة. فالتراث يشمل العقل، كما أن التراث يكوّن المقاومة، ويفعّل الوحدة، لذلك لا بد من أن يكون هناك حركة كبرى قائمة على ترجمة العلوم من مصادرها، وذلك من أجل التفاعل الإيجابي معها، ومن ثم الإضافة إليها، والأخذ منها بشروط النهضة الإسلاميّة، والوعي بالمزيد من حتميتها وحقيقتها. فلا تناقض بين الإسلام والحداثة بالشروط التي جاء بها الدين، وليست الحداثة المُستورَدَة، أما المُستورَدة فهي تلك التي لا تجعلنا نستشعر الدونية في العلم والذات، أو تلك التي تجعلنا من المقلدين لا من المجددين، فالأصل أن تكون الذات هي المعبرة عن فكرة التقدّم، والحداثة هي التي تبصّرنا بكيفية الاستفادة من الحداثة من خلال التعبير عن النفس. .

## 5 ـ الإسلام والغرب والاستشراق

الاستشراق عند حسن حنفي هو هذه المبادئ من الدراسات التي قام بها الباحثون الأوربيون في أوج النهضة الأوروبيّة إبان المدِّ الاستعماري الأوروبيّ، عندما أرادت أوروبا جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب في أسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، أي المستعمرات خارج

(1) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ص 215.

أوروبا. وكان الغرض من الاستشراق أو التبشير آنذاك هو التمهيد لجنود الغزو حتّى يُمكن مخاطبة الشعوب، وحتى يُمكن معرفة تاريخها وثقافتها، وحتى يُمكن التعرّف إلى حضارتها ومكوناتها المذهبية. لم يكن الغرض العِلم للعِلم أو المعرفة للاطلاع أو توسع دائرة التاريخ خارج المركز إلى الأطراف[1].

الاستشراق إذن كما يراه **حسن حنفي** هو خدمة الاستعمار، ولم يكن في خدمة الإنسانيّة لأنّه ليس من أجل العِلم للعِلم، بل هو مقدمة الغزو العسكري، والاستشراق أيضاً من أجل فهم تاريخ الشعوب ونفسياتهم للتمكن من إدامة أمد الاستعمار[2]. ولا يختلف الاستشراق الجديد عن الاستشراق القديم إلا في أدوات المعرفة، لأنَّ الاستشراق الجديد « يقوم على التفسير والفهم والتأويل والتنظير، ولا يهدف إلى حلِّ أزمة الاستشراق التقليدي بقدر ما يتبع «موضعة» التجديد في الغرب، في الفكر وأنماط الحياة، فلا شيء في الغرب علماً أو سلوكاً ثابت على نمط واحد»[3]. تختلف الوسيلة العليا للاستشراق قديمه وجديده، لكنّ الغاية واحدة في كل الأحوال، والاستعمار قديماً والهيمنة حديثاً، وإثبات التفوق الأبيض على التخلف الملوّن، أو هو حسب رؤية **حسن حنفي** الأنا المتفوقة، والآخر الأدنى، أو هو «تقابل بين شعوب، الشعوب المُهيمنة المسيطرة المستعمرة، والشعوب المُهيمَن والمُسيطر عليها، وهو تقابل بين ثروات، الثروات المتراكمة في المركز والثروات المنهوبة

---

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج2، ص 545.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 547.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص 550.

من الأطراف، تقابل الأغنياء والفقراء، وهو تقابل حضاري بين التقدّم والتخلف، بين الأبيض والملون، بين الشمال والجنوب أحياناً، وبين الغرب والشرق أحيانا أخرى» [1].

ولا ينسى **حنفي** خصوصيته الإسلاميّة، فبعد أن يشرح معنى الاستشراق بين الأوروبيّين والآخر وباقي الجنوب، يعود ليؤكّد أن الاستشراق مسيحيّ المصدر. وهو يرى في الإسلام مادة التصدي للهيمنة. ومن ثم يؤكّد على أنَّ الاستشراق التقليدي والجديد عمل على تفريغ الحضارة الإسلاميّة من مضمونها وأفكار إبداعاتها، لأنَّ «جميع المستشرقين أو جُلّهم من أهل الكتاب لا يُرجعون هذه الأفكار إلى أصولها في الكتاب والسنة عن اعتقاد أو عن تعود، بل يرون أنَّ الوحي ذاته نتاج التاريخ، واتِّصال المبلّغ إليه بالبيئات اليهوديّة والنصرانية المعاصرة له، بل إنه ـ في نظرهم ـ لم يُحسن فهمها، وجَمَعَها بلا ترتيب أو منطق[2].

ولذلك فإنَّ دراسات المستشرقين ليست دراسات موضوعية بل موضوعات للدراسة، أي لا يمكن استعمالها كمصادر علميّة فلا يمكن الاعتماد عليها قبل تجميعها أولاً والتحقق من صدقها[3]، فالدكتور **حسن حنفي** يعي جيداً أن الاستشراق غايته إثبات تفوق جنس على جنس، دين على دين، حضارة على حضارة أخرى، ومن خلال هذا الإثبات يتولد الاستحقاق للهيمنة وتفريغ الشعوب من ذاكرتها وحضارتها. والدكتور

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 553.

(2) حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1977م، ص 61.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

حسن حنفي لا ينفي ذلك بطبيعة الحال، ولكنّه ـ وعن وعي ـ يخلص إلى أن الاستشراق غايته «التقابل الوارد في الاستشراق بين أوروبا والإسلام، بين الغرب والعالم الإسلاميّ، وأحياناً بين المسلمين والإسلام، أو بين التقدّم والتخلف، ليس تقابلاً عفوياً، بل تقابل مقصود يكشف عن التمايز بين الأنا والأخر إلى حدّ التنافر والتناقض والتضاد، وهو ليس فقط تقابلاً جغرافياً، قارة في مقابل قارة، بل هو تقابل بين الشعوب»[1].

وفي سبيل ذلك يلجأ المستشرقون للاستفادة من أي رواية تاريخية إسلاميّة تتناقض مع المصدر الأول للإسلام للتأكيد على ما يشيرون إليه في إثبات تفوقهم، ومنها ما ذكرناه من لجوء النبي إلى اليهوديّة والنصرانية في عصره. وتلك هي الإشكالية التي يحاول الدكتور حنفي استجلاءها عندما أراد أن يكون هناك استغراب مقابل الاستشراق لأنَّ «الذي يبقى هو الاستشراق المضاد أو الاستشراق معكوساً وتبادل الأدوار بين الأنا والأخر بدلاً من أن يكون الأنا موضوعاً للدراسة والآخر ذاتا دارساً، كما هو الحال في الاستشراق، يصبح الأنا هو الذات الدارس والأخر هو موضوع الدارسة، وهو ما يُمكن أن نسميه «علم الاستغراب» يكون فيه الشرق ذاتاً والغرب موضوعاً»[2].

ولأنَّ الأمر يتطلب رؤية شاملة من الذات، والقدرة على الدرس للأخر الدارس، فلا بد من العودة إلى الثورة على المفاهيم الموروثة، موضوعات ودراسات، وهو ما يُسميه حسن حنفي بالتجديد للتراث لأنَّ

---

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج1، ص 553.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 555.

«تراثنا القديم ليس قضية دينيّة لانطباعه بصبغة دينيّة، ولأنّه قام ابتداء بالدين، ولكنّه قضية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم وتعاستهم. والدافع على التجديد ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل مورث دينيّ، بل انتساب الإنسان المُجدد إلى أرض وانتمائه إلى شعب»[1]. وقد انتقد حنفي في الهامش غياب الطابع الوطني في معظم دراسات المعاصرين في التراث وكأنهم لا يعيشون عصرهم، فالتجديد للتراث هو مقدمة لعلم الاستغراب الذي يقف ضد الاستشراق « فقد يكون الاستغراب ما زال في أعين النوايا أو الخطابة السياسيّة أو أيدولوجيات ولاهوت التحرير، ولكنّه سرعان ما يتحوّل إلى علم دقيق يصف تكوين الشعور وينبهه، من مصادره ومصيره»[2].

والاستغراب عند حسن حنفي ما زال أمنية أكثر مما هو واقع، فالقضية هنا قضية عقل يجب أن أخذ مكانه الطبيعيّ في التفكير والسلوك والفهم، وهو العقل الذي يتكالب عليه الإفساد كما يراه حسن حنفي في السلطة وتفسيرات بعض رجال الدين، وهما اللذان أفسدا العقل المسلم. والمناخ الإسلاميّ كله يتّجه إلى البُعد وعن قصد وسرعة إلى الغياب، أو إلى الأساطير الشعبية. فقد اختُصر الدين في الشعائر واختصرت الشعائر في الأزياء، واختصر الفهم في شروح الكتب القديمة التي تلقى رواجاً أكثر من عصور مؤلفيها، ومحاربة كل من يحاول إعلاء شأن العقل، والدليل على ذلك الاتهامات التي تنال من دين أصحابها، وخير مثال على ذلك الحملات غير المتوانية على مشروع حنفي التنويري، وقد

(1) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

وصل بها الأمر إلى تكفيره، وهو ما سوف نراه في فصل لاحق من الكتاب.

وهنا يبدو أن الوصول لتأسيس علم الاستغراب يمرُّ بالمراحل التي صاغها **حسن حنفي** في تجديده للتراث. وهذا التجديد يحتاج لأُسس فلسفية إسلاميّة جديدة؛ أي إن الدكتور **حنفي** يريد أن يُؤسس لفلسفة جديدة تقوم على نفس المفاهيم التي قامت عليها الحضارة الإسلاميّة[1]، لذلك يقول: «إنها مسؤولية جيلنا أن يبدع فلسفة إسلاميّة جديدة، وفقاً لظروف عصرنا، وبعقلية المجتهد ينصح الفيلسوف في نفس الوقت بأن يكون أميناً على الحكمة وراعياً لمصالح الأمة ومن هنا يبدأ مشروع الاستغراب»[2]. وهذا مطلب يشبه المستحيل لأنّه لا بد من أن تبدأ الخطوات الأولى التنويرية سواء في تأسيس فلسفة حديثة أو تجديد التراث من الفهم الداعي لمتطلبات الواقع المحلي والدولي، ولا يأتي هذا إلا بوجود نظام سياسيّ يتبنَّي هذا المشروع، يكون الفلاسفة فيه هم أداة التنوير ورواد التغيير. وهذا النظام السياسيّ يفصل نفسه عن المؤسسة الدينيّة، أو تنفصل هي عنه، وهو ما أشار إليه **حسن حنفي** عندما كتب عن كبوة الإصلاح قائلاً «إنَّ التحديث في القرن التاسع عشر كان على السطح وليس في العُمق، في عُمق النخبة وليس في ثقافة الجماهير، فتغلبت المحافظة التاريخيّة القديمة في العُمق، توجه ثقافة الناس وحياتهم، وكلما انهار مشروع النهضة الحديثة، ازدادت

---

(1) حسن حنفي، **دراسات فلسفية**، باب كبوة الإصلاح، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م، ص 175.

(2) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص 59.

المحافظة حتّى أصبحت السمة الغالبة على الثقافة العربيّة المعاصرة وانحسر التنوير»[1]! فالاستشراق والاستغراب مترابطان إذن، ويبدآن بالمناخ السياسيّ.

### نقد الذات والاستغراب المقلوب

إنَّ حسن حنفي لا يكتفي بمحاولة تأسيس علم الاستغراب، ولكنّه أيضاً ينقد الفكر الغربيّ أو الثقافة الغربيّة، وأيضاً ينقد وبشدة الذات المفعول بها، وليست الفاعلة، عندما يأخذ المثقف العربي بهذه الثقافة على أساس ردّ الفعل، وليس الفعل. فكما يرى حنفي فقد أصبحت الثقافة الغربيّة في ثقافتنا المعاصرة ظاهرة تدعو للانتباه، فالعالِم هو الذي يعلم التراث الغربيّ، والعلم هي المعلومات الوافدة من الغرب، بل ولا يستطيع الإنسان أن يكون مجدداً إلا إذا تعلم الوسائل الغربيّة. لقد أصبح العِلم نقلاً، والعالِم مترجماً، والمفكّر عارضاً لبضاعة الآخر، ووُجدت طبقة هشة من الأفكار والمذاهب والنظريات طائرة فوق الواقع، لا هي مستمدة من الموروث القديم، ولا هي نابعة من الواقع المباشر وتنظير له، تتضارب المعلومات، وتتعارض النظريات، ينفي بعضها بعضاً، ويحتار الباحث أمام العديد من هذه الأفكار والمذاهب المنتشرة فوق الواقع المجتثة الجذور من أرضها، والمنتزعة من واقعها الخاص الذي نبتت فيه، كيف يختار؟ وما هي مقاييس الاختيار؟ زاد الكم بدرجة رهيبة، وما زالت الفكرة الأساسية التي يُمكن أن تتخلله غائبة، مع أنّه يمكن إحياء هذا الكم السميك من المعلومات بوجهة نظر تحميه، تضمه وتلمه في فكرة واحدة، تثبت شيئاً وترفض شيئاً آخر، فالفكرة ذات وجهين، وجه

---

(1) المصدر نفسه، ص 60.

رافض ووجه قابل، وجه نافٍ ووجه مثبت، وجه سالب وآخر موجب، يمكن عن طريق أخذ المواقف إحياء المعلومات، وربطها بوجدان جمهور القراء وبالتيارات الأساسية في ثقافتهم الوطنيّة. ويستطيع المفكّر بموقف واضح وبأقل عدد ممكن من المعلومات إحداث ثقافة، وإنشاء حضارة كما كان الحال في تراثنا القديم[1].

وكما يرى حنفي فإننا ومنذ أكثر من قرنين ونصف من الزمان نُترجم، ونعرض، ونشرح، ونُفسر التراث الغربيّ دون أن نأخذ منه موقفاً صريحاً واضحاً. ما زال موقفنا حتّى الآن موقف الناقل. عصر الترجمة لدينا لم يتوقف بعد أو على أكثر تقدير ما زال موقفنا هو موقف العارض للنظريات وكأن هناك علماً للعلم أو كأن العلم يُنقل من بيئة إلى بيئة، له وجود مستقل عن واقعه. وهل يصبح المترجم أو العارض مثقفاً أو مفكّراً أم عالماً؟ العلم موجود في الكتب، والكتب في المكتبات، ولكن يحدث العِلم حين يأخذ العالِم المواقف بالنسبة للمُترجَم أو المعروض، إما بياناً لنشأة الفكرة أو المذهب في بيئته الخاصة، من أجل التعرّف إلى مسار الفكر وتطور البحوث الاجتماعيّة، أو من أجل تطبيق مباشر لهذه الفكرة في بحوثنا الخاصة، مع أنّه من الأفضل أيضاً حتّى في هذه الحالة خلق نظرية مباشرة لواقعنا المباشر. يتم أخذ الموقف إذن بوعي متطلبات الواقع، وبإرجاع الأفكار والمذاهب الغربيّة إلى واقعها الخاص أو اعتبارها سابقة في حضارة أخرى كتجربة إنسانيّة عامة تُعرف ولا تُنقل[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 61.

(2) المصدر نفسه، ص 162.

وإذا بدأ التأليف فإنّه يكون أيضاً عرضاً لمادة مُستقاة من الغرب حول موضوع ما، وإعادة ترتيبها، وكأن ما يُقال عن الشيء نفسه. يكفي الجامع معرفته باللغات الأجنبية، وقدرته على الحصول على المصادر، وجهده وتعبه في الفهم والتحصيل، ووقته الذي وهبه للعلم، وهو لا يعلم أنّه واقع ضحية وَهْمِ أنَّ العِلم هو جمع المعلومات وليس قراءتها أو استنباط علم جديد منها، أو معرفة كيفية نشأتها في بيئتها، أو التنظير المباشر لواقعه الخاص لينشئ منه علماً جديداً يُضاف إلى المعلومات القديمة. إنَّ التأليف لا يكون إلا دراسة لموضوع وصياغة قول فيه، ونقد المنقول عنه بعد إرجاعه إلى العقل الصريح أو إلى الواقع ذاته من أجل إكماله وضبطه، حذف الزائد أو إكمال الناقص، كما كان يفعل قدماء الشراح، ولكن عادة ما تكون حتّى موضوعاتنا غربيّة أو شخصياتنا غربيّة، وليست موضوعات محلية من واقعنا المعاش، وكأن موضوعات العلم وليس فقط مناهجه وتصوراته لا بد وأن تكون كلها غربيّة بالضرورة، تراكمت فوق الواقع طبقات فوق طبقات من العلوم، ولم نزد عليها حرفاً..

وفي نظر حنفي فقد كَثُرت الرسائل العلميّة حول الموضوعات الغربيّة عرضاً وتقديماً للمذاهب والمناهج الغربيّة حتّى أصبحت مُرادفة للعلم، فالعالم هو الحامل لها، المتحدث عنها، المؤلف فيها. كثر الوكلاء الحضاريون في مجتمعنا، وتنافسوا في ما بينهم في المعروض والمنقول، وتكثر الدعاية بالرجوع إلى المصادر والمراجع بلغتها الأصلية، وكتابة المصطلحات بالإفرنجية أمام المصطلحات العربيّة خوفاً من سوء الاجتهاد، والشكوى من عدم طواعية اللغة العربيّة لمقتضيات المصطلحات الحديثة. وكثر تأليف الكتب الجامعية في المذاهب الغربيّة. ويظلّ أضخم مشروع لنا في ثورتنا الحديثة هو ترجمة «الألف

كتاب» نقلاً عن المؤلفات الغربيّة. وما زالت برامج الكتب التابعة للسفارات الأجنبية ومراكزها الثقافيّة هي ترجمة الثقافة الغربيّة في هذا البلد أو ذاك إلى اللغة العربيّة، وتنال الكتب جوائز الدولة، ويحصل مؤلفوها على الدرجات الجامعية والترقيات الوظيفية، ويشار إلى الكتاب على أنه أحسن ما أُلف في الموضوع، وأنَّ الناقل نقل أفضل ما لدى المنقول عنه من بضاعة لأفضل سوق، ولأطوع جمهور، وبأرخص سعر حتّى يزيد الرّواج، وتنتشر العلوم والأسماء الجديدة أمام شباب الباحثين فيشعرون بضآلتهم أمامها: الهرمنيطيقا، السميوطيقا، الاستطيقا، الأسلوبية، البنيويّة، الفينومينولوجيا، الأنثروبولوجيا، الترنسندنتالية، وتكثر عبارات التمفصلات، التمظهرات، الإبستيمة، الدياكرونية، السنكرونية.. إلخ[1].

## الاستغراب المقلوب

ويواصل حسن حنفي نقده اللاذع للذات عندما يرى أنَّ المثقف هو الذي يلوك بلسانه معظم أسماء الأعلام المعاصرين في علوم اللسانيات والاجتماع، ويُطبق هذا المنهج أو ذاك، متأثراً بهذه الدراسة أو تلك[2]، أي إنّه نقد للأنا من منطلق الواقع المتأثر بعوالم الغرب وعلمائه، أو حرص الأنا على إظهار العلم الغربيّ كدليل على الثقافة المعاصرة. وتلك نظرة نقديّة تدفع للاتجاه المضاد عند حسن حنفي؛ ويبدو أنَّ ذلك دفعه للتأمل من خلال هذا المنطلق لدراسة الاستشراق من منظور النفس، وبالتالي ظهر في جيلنا ـ كما يقول حنفي ـ «استغراب» مقلوب، فبدلاً من

(1) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60 وما بعدها.

أن يرى المفكّر والباحث صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، ولما كان الآخر متعدّد المرايا، ظهرت الأنا مُتعددة الأوجه، نبدأ بمرآة الآخر ثم صورة الأنا فيها، مثل «الشخصانية الإسلاميّة»، «الماركسيّة العربيّة» أو «النزعات المادية في الفلسفة الإسلاميّة» أو «الإنسانيّة والوجودية في الفكر العربي» أو «الجوّانية».

أما عيوب هذا «الاستغراب» المعكوس، وهذه العلاقة المقلوبة فهي التالية[1]:

أ ـ اختيار جُزئي من التراث الغربيّ، تراث الآخر، في أحد مذاهبه الشخصانية أو الماركسيّة أو الإنسانيّة والوجودية أو المثاليّة أو الوصفية وليس الغرب ككل، وابتسار الحضارة الأوروبيّة وردِّها إلى أحد أجزائها، مع ضياع جدل الكل والأجزاء.

ب ـ نزع هذه الأجزاء خارج بيئتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى، فالماركسيّة رد فعل على المثاليّة الألمانية، والوجودية ردّ فعل على المثاليّة والوضعيّة، والمثاليّة ردّ فعل على الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، والإنسانيّة ردّ فعل على التمركز حول الله في الفلسفة المسيحيّة، والشخصانية رد فعل على الفلسفات المثاليّة المُطلقة، والوضعيّة ردّ فعل على سوء استعمال اللغة في الميتافيزيقا الغربيّة، والظاهراتية رد فعل على النزعتين الصورية والمادية في الفلسفة الغربيّة؛ فالأجزاء يُفسر بعضها بعضاً.

ج ـ قراءة التراث الإسلاميّ، تراث الأنا، كله من منظور المذهب

(1) المصدر نفسه، ص 61 وما بعدها.

الغربيّ الجزئي، وتأويل الكُل الأصيل من منظور الجزء الدخيل، مما يطمس خصوصية التراث المقروء، وبالتالي يُصبح التراث الغربيّ هو الإطار المرجعي لكل قراءة لتراث آخر، وجعل المركز هو المقياس، والأطراف هي المقيس، وبالتالي تضيع هوية الأطراف التي يتم إحالتها باستمرار إلى المركز. وعلم «الاستغراب» إنَّما يهدف أساساً إلى تغيير علاقة المركز بالأطراف حتّى تتعدد المراكز، وتتباين النماذج، حتّى يتم الحوار والتبادل بين أنداد.

د ـ ابتسار الكل، تراث الأنا، وردُّه إلى جزء مشابه في تراث الآخر، حتّى يحدث التلقيح والتشابه، فتظهر الحضارة الإسلاميّة في نزعاتها المادية عند الطبائعيين الأوائل، أو في مثاليّات الفارابي، أو في وجودية أبي حيان التوحيدي، أو في إنسانيّة الصوفية، أو في شخصانية القرآن أو في لسانيات علم الأصول.

هـ ـ تكريس مُركَّب النقص عند الأنا في مُقابل مُركَّب العظمة عند الآخر، تحت وَهْم أنَّ تجديد الأنا لا يتم إلا في مرآة الآخر، وأنه لا يتم رفع الأنا إلا على مستوى الآخر في أحد جوانبه إذا كان الباحث من المتمثلين لثقافة الآخر، أما إذا كان متمثلاً لثقافة الأنا، فإنه يبين أن ما ظهر عند الآخر من فلسفات ومذاهب ومناهج إن هو إلا تطوير لبعض جوانب في تراث الأنا، في التصوف أو الأصول أو الفلسفة أو الكلام أو في العلوم العقليّة الخالصة كالرياضيات والطبيعيّات أو حتّى في العلوم التقلية مثل علم مصطلح الحديث.

## عِلم الاستغراب الحقيقيّ

بعد نقده للاستغراب المقلوب، يتحدَّث حسن حنفي عمَّا يمكن للاستغراب الحقيقيّ أن يدرسه، فيقول: «أما علم الاستغراب فإنه يقوم بدراسة التراث الغربيّ على النحو الآتي»[1]:

أ ـ لا يدرس التراث الغربيّ في ذاته كي ننقل منه علماً أو معرفة، بل لنأخذ منه موقفاً حتّى في العلوم المضبوطة. فقد كان بإمكان الصين أخذ الجانب النظري من البحوث الذرية من حليفتها ولكنّها، حتّى في هذا الجانب، آثرت القيام بأبحاثها المستقلة. يُمكن اعتبار التراث الغربيّ من علوم الوسائل، على ما يقول القدماء، لا من علوم الغايات.

ب ـ دراسة التراث الغربيّ كجزء من تحليل واقعنا المعاصر، باعتبار أنَّ التراث الغربيّ قد أصبح أحد روافد ثقافتنا المعاصرة، بل أثر عند بعضها في طُرق تفكيرنا وتصوراتنا للعالم، وأنَّ ما نُسميه بالاستعمار الثقافيّ كشعار، في الحقيقة موضوع دراسة علميّة مستفيضة خاصة وأنَّ هذا الأثر قد طال وأصبح لا شعورياً، وربما يدخل إن لم يكن قد دخل بالفعل كجزء من تكوين عقليتنا المعاصرة.

ج ـ دراسة التراث الغربيّ كجزء من دراسة تراثنا القديم، لأنَّ فكرنا المعاصر ومنذ أكثر من مائة عام نقطة التقاء بين حضارتين، تراثنا القديم الذي يعاد بناؤه من جديد والتراث الغربيّ الذي هو امتداد

(1) المصدر نفسه، ص 62 وما بعدها.

للتراث اليوناني القديم، كما كانت دراسة الفلسفة اليونانية القديمة جزءاً من دراسة الفكر الإسلاميّ القديم.

د- دراسة التراث الغربيّ كجزء من المساهمة في الدراسات الإنسانيّة العامة لإفادة الغربيّين أنفسهم، والمساهمة معهم في فهم تراثهم، كما حاولوا هم في «الاستشراق» دراسة تراثنا وتعريفنا به. وقد نكون أسعد حظاً في محاولتنا هذه، نظراً لما يُمكن أن نتمتع به من شعور مُحايد ونظرة متكاملة نظراً لانقضاء عصر الاستعمار، وبداية عصر التحرّر والمساواة بين الشعوب.

## دوافع علم الاستغراب

لا يكتفي **حسن حنفي** بتبرير علم الاستغراب في مُقابل الاستشراق، أو الاستغراب المقلوب، ولكنّه يذكر الدّوافع لهذا العلم الجديد الذي يريد بناءه، فيقول: «ومن ثم فإنَّ الدافع لتأسيس علم الاستغراب هو عدم وضوح العلاقة بين الأنا والآخر، بين تراثنا القديم وتراث الغرب، إذ إننا بالنسبة لكل تراث نقوم بأخطاء ثلاثة، فبالنسبة للتراث القديم نقوم بالأخطاء الثلاثة الآتية[1]:

أ - ننزع أنفسنا من بيئتنا الثقافيّة، إما لإحساسنا بالعار أمامها أو خجلاً منها أو جهلاً بها أو تقليداً للآخر أو انبهاراً به أو رغبة في اللحاق بركابه.

ب - نزرع أنفسنا في بيئة ثقافيّة أخرى، ندخل في معاركها ونحن لسنا أطرافاً فيها، وبالتالي نُحول أنفسنا إلى وكلاء حضاريين للغرب،

---

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 62.

هذا مثاليّ، وذاك واقعيّ، هذا عقلي وذاك حسِّي، هذا وجودي وذاك وضعيّ، هذا تحليليّ وذلك بنيويّ، هذا ماركسيّ وذلك براجماتي. . إلخ.

ج ـ نهرب من الواقع ذاته فلا نرى أوضاعه ولا أزماته، ولا ندخل في تحدياته، نراه من غير ثقافة أصيلة فيه أو كثقافات طائرة فوقه تحل محل الأولى، فيظلّ بلا حراك لا يتغيّر، بعد أن صُفِّيَ دمه الأصيل ونُقِلَ إليه دم غريب.

ونقوم بالنسبة لتراث الغرب بأخطاء ثلاثة كذلك:

أ ـ إخراج الثقافة الغربيّة من بيئتها المحلية وظروفها التاريخيّة، وكأنّها مذاهب مُطلقة، وثقافة عامة لا أرض لها ولا وطن، وجعل أنفسنا أطرافاً في معاركها.

ب ـ إعطاء الثقافة الغربيّة نوعاً من الإطلاق والتعميم ليس لها، ونشرها خارج حدودها، وبالتالي تحقيق مآرب ثقافة المركز باعتبارها ثقافة مهيمنة وموجهة للأطراف.

ج ـ محاربة الثقافات المحلية في حالة مقاومتها للثقافة الوافدة، وبالتالي إحداث الصراع بين الوافد والموروث، وشق الثقافة الوطنيّة، والوقوع في الازدواجية الثقافيّة.

وإنَّ الموقف الحضاري الآن بناء على الوعي التاريخيّ يقتضي أخذ موقف نقدي من القديم وليس الدفاع عنه أو الهجوم عليه، وهذه مهمّة الجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم.

كما يتطلب أخذ موقف نقدي من الغرب، وليس الدفاع عنه أو

الهجوم عليه، وهذه مهمّة الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربيّ، كما يقضي ثالثاً بأخذ موقف نقدي من الواقع لتغييره وتطويره وليس انعزالاً عنه، فالماضي ليس موطن دفاع أو هجوم، بل إعادة بناء، والمستقبل كذلك ليس موضوع دفاع أو هجوم، بل إعداد وتخطيط، والحاضر لا يمكن إرجاعه إلى الماضي (السَّلفية) أو دفعه نحو المستقبل ـ العلمانية ـ، بل هو الموطن الذي تتفاعل فيها الجبهات الثلاثة. إنَّ هذا الموقف النقدي عن الغرب بدلاً من الهجوم عليه أو الدفاع عنه له ما يبرره في الآتي[1]:

أ ـ مظاهر التغريب في حياتنا الثقافيّة وأساليب الحياة اليومية ما يُسبِّب أزمة هوية وأصالة.

ب ـ الاستعمار الثقافيّ وسطوته واستمراره من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الإعلام والترويج لأسطورة الثقافة العالمية، ووقوع عديد من المثقفين ضحية لها.

ج ـ ردّ فعل الحركة الإسلاميّة العنيف وعن حق ضد التغريب حتّى عادت بعض احتياجاتها، وخرجت على سُنة القدماء في أخذ الحق من حيث أتى، حتّى ولو كان من الأمم القاصية عنا.

د ـ بداية النهضة الإسلاميّة الجديدة، وإقالة الإصلاح من كبوته، مما يُعطي تفاؤلاً بإمكانية الاستقلال الحضاري.

هـ ـ كشف أزمة الغرب، أنّه ليس بالحضارة التي لا تُقهر، ومن ثم تراجعت الرهبة من الآخر، وحصل التحرّر من عقدة الخوف منه،

---

(1) المصدر نفسه، ص 64 وما بعدها.

ولم يعد الأستاذ الأبدي، فهو يُعاني أزمات في الوعي، وأزمات في الإنتاج.

وإلى الآن ما زالت الحيرة تقع في الدراسات الوطنيّة بالنسبة للحضارات الأوروبيّة نظراً لسيادة جدل الهجوم والدفاع وليس منطق النقد وإعادة البناء على النحو الآتي[1]:

أ ـ الإغراق التام في الحضارة الغربيّة كتعبير عن تقليد الأنا للآخر مما يُؤدي إلى التجاهل التام لخصوصية الموضوع الوطني وإمكانية العثور على منهج وطني ملائم له، ويتم التضحية بالموضوع الوطني في سبيل تطبيق منهج غربيّ، فالأولوية للمنهج على الموضوع، كما يكشف عن الإحساس بالنقص المنهجي أمام الغرب وعن غياب الوعي المنهجي العام والمُستمر من التراث القديم.

ب ـ التجاهل التام كردّ فعل نفسي انفعالي غاضب من الأنا ضدّ الآخر، مما يُصيب الدراسة المحلية ذاتها بالعقم والتحجر والتكرار وفقدان الدلالة، والاكتفاء بعلوم الغايات دون علوم الوسائل، وبالتالي يبقى التراث القديم كما هو بلغته وتصوراته وواقعه منعزلاً تماماً عن الواقع الحالي الذي يتطلب لغة جديدة ومفاهيم جديدة نظراً لتغير متطلبات الواقع الجديد. فيدفع ذلك العلمانيين إلى مزيد من الإغراق في علوم الوسائل دون علوم الغايات، ويظلّ الفعل ورد الفعل يغذي بعضها بعضاً في جدل دائري للنفي والإثبات.

---

(1) المصدر نفسه، ص 66.

ج ـ محاولة التوفيق بين الإطار المحلي والإطار الغربيّ عن طريق المنهج المقارن والتعامل بين ثقافتين «عربي بين ثقافتين» ، وقد يحدث ذلك بطرق عدة: أولاً بيان أسبقية الموضوع المحلي على الحضارة الغربيّة في الاكتشافات العلميّة الإنسانيّة أو الطبيعيّة مما يرضي غرور الأنا أو يعوضها عن الإحساس بالنقص أمام الآخر، وثانياً، بيان أوجه التشابه بين حضارة الأنا وحضارة الآخر كمعلومات عامة غير موجهة، مما يُرضي فقط رغبة الباحث في إظهار أنّه ذو حضارتين، وصاحب ثقافتين، ويعرف لغتين، وفي كلتا الحالتين تحدث نتيجتان:

أ ـ الإيحاء بأنَّ التطوير لا يتم إلا من الخارج، وأن رؤية دلالات الموضوعات الوطنيّة لا تتم إلا باستعارة أدوات تحليليّة من الآخر، وكأن الموضوع نفسه مُصمَت، مجرد شيء، مع أن الموضوعات الوطنيّة النابعة من التراث هي مناهج، وأن التراث كله إنما أتى من مصدر منهجي ليؤسس علوماً منهجيّة.

ب ـ الاعتراف بالعجز المنهجي للثقافة الوطنيّة عن أن تُبدع أدوات تحليل ملائمة قادرة على تطوير الموضوعات الوطنيّة، وأنها مجرد تابع لمناهج الآخرين، ثقافة عمياء في حاجة إلى مبصرين، وبالتالي تأكيد غياب المنهج في رسائلنا الجامعية وفي حياتنا اليومية وفي إدارتنا لشؤون البلاد.

من هنا، تأتي رؤية حسن حنفي للاستشراق، والاستغراب في مقابله، فليس أمامنا إلا التسليم بأنَّ حنفي يُريد تأسيس حضارة إسلاميّة، أو إعادة الروح لها، من واقع الثقة في النفس والدفاع عن الأنا، وليس

من الضروري دائماً أن نكون مفعولاً بنا ولسنا فاعلين، أن نتأثر ولا نُؤثر، أن نتقوقع، ويظلّ الآخر هو المنفتح، ولعلَّ ذلك يتطلب منا أن نكون على مستوى القدرة على تحقيق قوة الأنا، من خلال التفاعل مع الآخر، وهو جهد نبيل من حنفي، ولكنّه يظلّ أسير المثال لا الواقع، الخيال لا الحقيقة، وهو ما سنشير إليه في نقدنا للمشروع الحنفي..

## 6 ـ حقوق الإنسان

من المنطقي أن يكون **حسن حنفي** من المدافعين عن حقوق الإنسان، فمشروعه قائم على حرية الإنسان وكرامته، وأنَّ التوازن بين الحقوق والواجبات هو أساس كل حضارة، الحق في مقابل الواجب، والواجب في مقابل الحق، الحق أخذ، والواجب عطاء، ولا أخذ بلا عطاء، ولا عطاء بلا أخذ. ارتبط الحق إذن بالقانون، وارتبط القانون بالحق أكثر من ارتباطه بالواجبات، فالحقوق في حاجة إلى دفاع، والواجبات إلزام خُلقي فردي، الحق ينتزعه الإنسان من المجتمع، والواجب يلتزم به الإنسان من تلقاء نفسه، لذلك أنشئت كليات الحقوق للدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن، في حين أنَّ الواجبات جزء من علم الأخلاق، كما نشأت مدرسة الحق الطبيعيّ من أجل تأسيس القانون عليه، فالحق في الطبيعة البشريّة ـ كما يرى **حنفي** ــ، حق الحياة والبقاء والمعرفة والحرية في القول والعمل والاعتقاد والحركة، فالحق مغروز في طبيعة البشر، وليس منحةً أو مِنَّةً من أحد، والواجب التزام أخلاقي ينبع أيضاً من طبيعة الفرد وليس مفروضاً عليه من الله، الواجبات الدينيّة مثل الحدود والكفارات، أو من الحاكم، الواجبات السياسيّة مثل الطاعة والالتزام بالقانون.

## توازن الحق والواجب في الإسلام

يُدافع **حسن حنفي** عن الحضارة الإسلاميّة بالرد على الزعم القائل إنها حضارة واجبات وليست حضارة حقوق، فيقول: «ومع ذلك فقد قيل عن الحضارة الإسلاميّة إنها عرفت الواجبات ولم تعرف الحقوق، وإن الحضارة الغربيّة ربما عرفت الحقوق ولم تعرف الواجبات، وبالرغم مما في كل تعميم من جَوْر، إلا أنَّ الأفكار الشائعة المتداولة في الثقافة العامة قد يكون لها أبلغ الأثر في توجيه الرأي العام من الأحكام العلميّة الدقيقة[1].

والحقيقة أنَّ هذا حُكم ظالم، فلا توجد حضارة إلا وعرفت الحقوق والواجبات، ولكن القضية هي إيجاد التوازن بينهما، وهذا التوازن لا يحدث تلقائياً بل يقع في سياق تاريخ وبجهد بشري. أحياناً تكون الحقوق موجودة بالقوة، والواجبات موجودة بالفعل، كما هو الحال في الحضارة الإسلاميّة، وأحياناً تكون الحقوق موجودة بالفعل والواجبات موجودة بالقوة كما هو الحال في الحضارة الغربيّة. ويستدل أنصار الحُكم الأول ـ أنَّ الحضارة الإسلاميّة عرفت الواجبات دون الحقوق ـ بحجة أنّ الله هو صاحب الحق، وأن الإنسان هو خلقه وأداته لتنفيذ الواجب، كما تستعمل بعض الحجج المعاصرة من طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في ثقافتنا وممارساتنا السياسيّة، مثل أنّ الحاكم له حقوق أكثر مما عليه من واجبات، في حين أن المحكوم عليه واجبات أكثر مما له من حقوق، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم مثل العلاقة بين الله والإنسان في التوازن بين الحقوق والواجبات[2].

---

(1) حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، مصدر سابق، ص 167.

(2) المصدر نفسه، ص 167 وما بعدها.

كما يبرز في السلوك اليومي حق المواطن على غيره أكثر مما يبرز واجبه نحوه، يأخذ المواطن حقه من غيره، وربما أكثر منه، ولا يقوم بواجباته نحوه كرد فعل على سلب حقوقه وتكبيله بالواجبات على المستويين الديني والسياسيّ، فتنازع الأفراد في الحقوق مع بعضهم بعضاً وتركوا الواجبات تجاه بعضهم بعضاً.

وقد صاغ الأصوليون في مقاصد الشريعة الكلية حقوق الإنسان، وهي الضروريات الخمسة التي من أجلها وضعت الشريعة ابتداء، وهي مقاصد الشارع ذاتها وموجودة في الطبيعة الإنسانيّة وفي واقع الناس وحياتهم، فهي حقوق طبيعيّة أتت الشريعة لتأكيدها، فالشريعة بهذا المعنى شريعة وضعيّة.

**أولاً**: الدفاع عن الحياة والبقاء ضد الموت والاستئصال والذبح والتدمير، فحق الحياة حق طبيعيّ، وتتمثّل الحياة في حياة النفس البشريّة وحياة النبات والحيوان.

**ثانياً**: الدفاع عن العقل، فالحياة هي الحياة العاقلة، والعقل هو أساس التكليف، لذلك لا تكليف للصبي أو المجنون، والعقل هو الفهم والعلم والمعرفة، لذلك حق العلم حق طبيعيّ، والجهل ضدُّ حق العلم، لذلك لزمت مجانية التعليم، فالعلم حق طبيعيّ، لا فرق فيه بين الأغنياء والفقراء.

**ثالثاً**: الدفاع عن الحقيقة الموضوعية العامة الثابتة التي سماها القدماء الدين، أي الحقائق الإنسانيّة العامة مثل عدم العدوان، والمساواة بين البشر، وحرية العبادة.

**رابعاً**: الدفاع عن العِرض والكرامة والأرض، فالعِرض في الثقافة

الشعبية هو الأرض أيضاً، فالحياة ليست فقط قيمة في حدّ ذاتها، أو حياة عاقلة قادرة على الدفاع عن الحق بل هي الحياة الكريمة. وتشمل الكرامة الأفراد والمجتمعات والأوطان بل وكرامة التاريخ حماية له من التشويش والتشويه المقصود.

**خامساً**: الدفاع عن الثروة والموارد الطبيعيّة ضد الاستغلال والاحتكار والنهب والتبذير والفقد والضياع والتدمير، وهو ما سماه القدماء المال بلغة المجتمع التجاري الأول. فالثروات الطبيعيّة في الأرض إنما هي قوام الحياة سخرها الله للبشر للانتفاع بها واستثمارها.

## حقوق الإنسان في الغرب

تحدث **حسن حنفي** مطولاً عن التوازن عند التأكيد على حقوق الإنسان، توازن بين حق الفرد وواجبه، بين حق الحاكم وواجبه من جهة، وبين حق المحكوم وواجبه من جهة أخرى، والحق في الإسلام غالب على الواجب، لأنَّ الدين في خدمة الإنسان، أي الحق هو الأصل، والواجب هو الفرع، وفي القرآن الكريم لم يُذكر لفظ واجب إلا مرة واحدة في صيغة فعلية للحيوان ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا﴾، في حين ذُكر لفظ الحق 287 مرة، منها وصف الله بأنه هو الحق 227 مرة، ويعني الحق الوجوب والضرورة، إذ يحق التدمير والعقاب على من تخلّى عن واجباته، وكلمة الله حق بمعنى أنها واجبة ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾، والحق قانون طبيعيّ للكون ومظاهر الطبيعة ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾[1].

فكيف بعد هذا كله يُقال إنَّ الحضارة الإسلاميّة عرفت الواجبات في

(1) سورة الانشقاق: الآيتان 2 ـ 5؛ والآية التي قبلها من سورة الزمر: الآية 71.

شكل الحدود والكفارات وتطبيق الشريعة والحاكمية والإيمان ولم تعرف الحقوق؟ إنَّ الواجبات في الإسلام مستنبطة من الحقوق، والحقوق هي أساس الواجبات، ولا حرج في الدين، ولا ضرر ولا ضرار، وتُدرأ الحدود بالشبهات، ولا تكليف بما لا يُطاق.

أما ما يُقال عن الحضارة الغربيّة من أنها أعطت الحقوق وَوازَنَتْ بين الحقوق والواجبات،فإنه ـ في نظر حنفي ـ أقرب إلى الدعاية منه إلى الحقيقة. ويكشف عن إعجاب بالغرب وانبهار به،أكثر مما يُحلل وينقد، يُبين ويكشف، صحيح أنّه في الغرب، أثناء الثورة الفرنسيّة وبعد الحرب العالمية الأوروبيّة الثانية صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، وأصبح وثيقة للبشر جميعاً، وازدهرت الكتابات عند فلاسفة الغرب عن فلسفة الحق، وأصول الحق، ومبادئ الحق، والحق الطبيعيّ، والحق المدني، والحق الاجتماعيّ، والحق السياسيّ، ومع ذلك فهي حقوق فرديّة.

وما دامت الحقوق مرتبطة بالعِرق والمركزية الأوربية،فقد يخرج الشعب الأوروبيّ مدعياً أنّه مركز المركز، وجنس الأجناس، وعرق الأعراق، كما حدث أيام النازية عندما أصبحت ألمانيا فوق جميع الأجناس، الفرنسيين والبريطانيين والأمريكيين، وأصبحت كلمة العالمي تُخفي أبشع أنواع المحلية والعرقية.

لقد ضاع التوازن بين الحقوق والواجبات في الغرب، حقوق الأنا الغربيّ وواجباته تُجاه الآخر، وواجبات الآخر، ولا حقوق له تجاه الأنا الغربيّ، حقوق المركز تجاه المحيط، دون واجبات عليه، وواجبات المحيط تجاه المركز ولا حقوق لهم. . .

لقد خرج الإنسان الأوروبيّ منتصراً ومتحرّراً من براثن الملكية والإقطاع في الثورة الفرنسيّة في القرن التاسع عشر، متحرّراً من النازية والفاشية في القرن العشرين، والتحرّر مفهوم فردي خالص يقوم على الفلسفة الليبرالية، حرية الفرد، الفرد باعتباره مركز العالم ـ أنا حر ـ، وليس على مفهوم جماعي، وعلى المفهوم نفسه قامت الرأسمالية والفوضوية، وقد أبدعت ثقافات أخرى مثل الإعلان العالمي لحقوق الشعوب في الجزائر عام 1971م تعبيراً عن حق تقرير المصير، وحق كل شعب في أن يعيش حراً مستقلاً على أرضه تأكيداً نظرياً لحركات التحرّر الوطني في الخمسينيات والستينيات، ويقوم على مفهوم جماعي، حق الجماعة من دون أن يكون بالضرورة نقيضاً لحقّ الأفراد، وهو إغماض للأسس الاجتماعيّة والثقافيّة لحقوق الإنسان، وتجنباً لنقد ممارستها في الواقع الغربيّ، حقوق الإنسان الأبيض من دون حقوق السود والأقليات والعمالة المهاجرة.

من تلك الحقوق أيضاً قضية حقوق المرأة أو القضية التي ليس لها نظير في اللغة العربيّة، ما يدل على أن المفهوم نفسه وافد عليها. هناك قانون الأحوال الشخصية القديم الذي تعاني منه الأسرة الآن في ما يتعلق بحرية الانتقال للزوج، وحضانة الأطفال، وقضايا الطلاق، وتعدد الزوجات والإضرار بالزوجة. هناك قضايا خاصة بالميراث والشهادة والقضاء والإمامة في الفقه القديم في حاجة إلى إعادة نظر الفقهاء المحدثين منعاً لإلحاق الضرر بالزوج. وإنَّ تصور القضية الاجتماعيّة ـ كما يقول حنفي ـ على أنها قضية المرأة في مواجهة الرجل للتحرّر منه لهو تبسيط لقضايا التغير الاجتماعيّ، فالمرأة والرجل كلاهما يجمعهما مفهوم المواطن، فكيف في ثقافة ما زال يغيب عنها مفهوم المواطن وهو

المفهوم الرئيس يتم النضال الوطني على أساس مفاهيم فرعية ليس لها أية دلالة اجتماعيّة أو سياسيّة؟

إن أدبيات تحرير المرأة والمرأة الجديدة وحقوق المرأة والأدب النسائي، والحركة النسوية، لهي أدبيات منقولة من الغرب، في إطار النقل العام من الغرب واعتبار الغرب نمطاً للتحديث في الثقافة والسياسة والاجتماع، ولا تتفرد الثقافة العربيّة بذلك، فهي مثلها مثل ثقافات الشرق، مثل اليابان حيث يتم تقسيم العمل بين الرجل والمرأة من دون أن ينافس أحدهما الآخر في مملكته[1].

وأخيراً يأتي مفهوم صراع الحضارات ليشغل به الغرب ومراكز أبحاثه المجتمعات الشرقية التي ما زالت مرتبطة بتراثها، ولم تقطع معه كما فعل الغرب كغطاء للصراع الاقتصادي والسياسيّ بين الشرق والغرب. ففي عصر العولمة وهي أحد أشكال الهيمنة الغربيّة يتمّ التَّستر عليها بصراع الحضارات، الحلف الإسلاميّ ـ البوذي في مقابل الحلف اليهودي ـ المسيحيّ، حتّى ينشغل الشرقيون بالديانات والثقافات ويحتكر الغربيّون المال والاقتصاد، وطالما مارس الغرب سياسات التفوق العنصري والتميز الحضاري على غيره من الشعوب الآسيوية الإفريقية، يقضي على اللغات المحلية لصالح الفرانكفونية أو الانجلوفونية كما فعل في إفريقيا وآسيا، ويُدمر الثقافات المحلية العربيّة الإسلاميّة في المغرب العربي حتّى لا تكون حاملاً لحركات التحرّر الوطني وتأكيداً للهوية، والغرب الذي يزهو بتعدديته في الداخل ـ في نظر حنفي ـ الآن يقول بالصراع في الخارج، في حين أن الشعوب في إفريقيا وآسيا تقول بحوار

---

(1) حسن حنفي، **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، ص 168 وما بعدها.

الثقافات والتعددية الفكرية والسياسيّة في الداخل والخارج، بدلاً من المعيار المزدوج الذي يُمارسه الغرب، حوار في الداخل، وصراع في الخارج، كما يشغل الغرب المجتمعات التراثية بأحلاف تقليديّة، الحلف الإسلاميّ بين باكستان وإيران والسعودية في الستينيات كغطاء للنهب الاقتصادي للشعوب العربيّة الإسلاميّة، وتحت ستار حمايتها من الشيوعية والمادية والإلحاد!

وهنا يكثر تمويل مشاريع البحث العلمي وتأييد المنظمات التي تعمل للترويج لهذه المفاهيم التي ينشرها فريق من النخبة المثقفة المنعزلة عن ثقافات الشعوب وموروثها الثقافيّ، والذي تعمل عليه الجماعات الإسلاميّة وتستند إليه، ما يُوقع الخلاف بين ثقافة النخبة الوافدة وثقافة الجماهير الموروثة. وتؤيد الدول الغربيّة والمنظمات الأوروبيّة أنشطة هذه المراكز، وتُمول صُحفها ونشراتها ومؤتمراتها بدعوى التحول الديمقراطي والدفاع عن التنوير في مواجهة الحركات الأصولية والجماعات الكلامية، مما يحصِّن الجماعات المحافظة ضد التحديث والأفكار التي قد تكون أقرب إلى الموروث منها إلى الوافد، ويكسب الجميع، والخاسر هو الوطن[1].

من الرّاجح إذن أنَّ هناك خلطاً في مفهوم حقوق الإنسان ـ كما يرى حنفي ـ، لأنَّ حقوق الإنسان ليست في حق الفرد وحده، أو حق الحاكم بمفرده، ولكنّها حق الشعب الواحد داخل وطنه، وحق الشعوب مجتمعة ضد الهيمنة ورفض الآخر، وذلك ما يُميز حديث حسن حنفي عن حقوق

---

(1) حسن حنفي، «**البحث العلمي**»، جريدة الزمان، العدد 1251، بتاريخ (4/7/2002م).

الإنسان، فهو ضد القهر أياً كان مصدره، من حاكم أو قوة دولية، وهي حقوق إنسانيّة عامة تشمل الفرد والمجتمع، والأسرة بكل أفرادها.

## 7 ـ الفكر السياسيّ والصحوة الإسلاميّة

يشهد الفكر الإسلاميّ المعاصر صحوة إسلاميّة، حاول **حسن حنفي** البحث في مصدرها، وأسباب ظهورها، وكيفية التعامل معها. فبالنسبة لأسباب الظهور يرى **حنفي** أنّه بالرغم من وجود أسباب اجتماعيّة وسياسيّة واقتصادية لظهور الجماعات الدينيّة المعاصرة، خاصة تلك التي تحاول أن تحقق أهدافها بالقوة، إلا أن الأسباب الفكرية أو الأسس العقائدية لا تقل أهمية عن الأسباب الأولى، لأنها هي التي تعطي الأسس النظرية للسلوك، وبالتالي تكون هي المحرك الأول لهذه الجماعات والدافع لها على الحركة والنشاط والتي تمدها بقيمها وأهدافها ووسائل تحقيقها وتنفيذها.

### ظهور الإسلام السياسيّ المعاصر وأدبياته

يتحدث **حسن حنفي** عن كيفية ظهور الجماعات الإسلاميّة وأدبياتها، فيستعرضها وينقدها حسب المنهج التاريخيّ المتحرك، والبنيويّ التفكيكي، فيستعرض أفكارها من أدبياتهم. ومن خلال رصده للترتيب التاريخيّ، وللفكرة الأصولية المعاصرة يرى أنَّ مفكّر الدولة الإسلاميّة الأول هو الإمام أبو الأعلى المودودي الذي أنشأ حركته «الجماعة الإسلاميّة» بعد الإخوان المسلمين في مصر بثلاثة عشر عاماً تقريباً.

ويتسم الفكر الديني عند المودودي ـ كما يقول **حنفي** ـ بطابع خاص

يجعله ذا بناء مُحدد، يظهر في سلوك هذه الجماعات الدينيّة المعاصرة. ويمكن وصف هذا البناء على النحو الآتي[1]:

**1 ـ الحاكمية لله:**

تُعطي الحاكمية لله تصوراً مركزياً للعالم، فالله قمّة الكون، خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. والأنبياء هم المُعلنون عن هذه الحاكمية، ومعهم القادرون على السير على هداهم. وتبلغ السيطرة على الكون بكل ما فيه حداً لا يستطيع معه أحد الخروج عنه، فلا تكن إلا عبد الله ولا تأتمر إلا بأمره ولا تسجد لأحد من دونه، فإنه ليس هناك من صاحب جلالة، فالجلالة كلها مختصة بذاته جل وعلا، ولا شارع من دونه، فالقانون قانونه، ولا يليق التشريع إلا بشأنه، ولا يستحقه إلا هو، ولا ملك ولا رازق ولا ولي إلا هو، وليس من دونه من يسمع دعاء الناس ويستجيب لهم، وليست مفاتيح الكبرياء والجبروت إلا بيده، ولا علو لأحد ولا سمو في هذه الدنيا، فكل من في السماوات والأرض عباد أمثالك والرب هو الله وحده، فارفض كل أنواع العبودية والطاعة والخضوع لأحد من دونه، وكن عبد الله، قانتاً مستسلماً لأوامره. هذا هو مفهوم الحاكمية في الأدبيات الإسلاميّة.

ولما كانت الحاكمية لله فالاستخلاف لا يكون إلا في ظل هذه الحاكمية. وقد قرر جميع الأنبياء هذه الحاكمية وهذا الاستخلاف. وكما

---

(1) نلاحظ في هذا الصدد الكم الكبير من الكتابات التي صدرت في مصر وتابعت قضية الجماعات الدينيّة المتطرفة، لكنّنا نُحيل إلى كتابات الدكتور حسن حنفي، مثل **الحركات الإسلامية في مصر**، المؤسسة الإسلامية للنشر، الطبعة الأولى، 1986م؛ **والدين والثورة في مصر** 1952 ـ 1981م، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989م.

يرى حنفي ـ انطلاقاً من كتابات المودودي ـ هنا كحقائق ثلاثة: الأولى أن السلطة العليا التي على الإنسان أن يخضع لها ويُطيعها ويقر بعبوديته لها،والتي يتأسس على طاعتها النظام الكامل للأخلاق والمجتمع والحضارة هي سلطة الله وحده،وينبغي التسليم بها وقبولها على هذا الأساس، والثانية حتمية طاعة النبي وحُكمه بوصفه ممثلاً ونائباً عن السلطان الأعلى والحاكم المُطلق، والثالثة أنَّ القانون الحاكم الذي يُقرر التحليل والتحريم في جميع الميادين هو قانون الله وحده،الناسخ لكل القوانين البشريّة. وليس للعباد حق المساءلة والنقاش في أحكام الله، فما حرمه الله يكون حراماً،وما حلَّله يكون حلالاً، لأنّه مالك كل شيء ويفعل ما يشاء. وقد بيَّن القرآن طاعة الإنسان لله وللرسول ولأولي الأمر، كما نص على الحاكمية في ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾، ويصفهم القرآن مرّة ثانية بالظالمين ومرّة ثالثة بالفاسقين. وليس صحيحا أنها آيات خاصة نزلت في أهل الكتاب في مناسبات خاصة،بل هي أحكام عامة تتجاوز أسباب النزول وتنطبق على كل أمة بالنسبة لكتابها في كل زمان ومكان، كما يقول المودودي.

وتتضمن الحاكمية رفض حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها، وكأنَّ عصيانها أمر إلهي مثل رفض آل البيت بقيادة الإمام علي والحسين وباقي الأئمة،الرضوخ لسلطة الدولة الأموية التي اغتصبت الحكم وأخذته بالقهر والتهديد تارة،وبالرشوة والإغواء تارة أخرى.

فالنظرية السياسيّة في الإسلام عند المودودي ـ كما يراها **حنفي** ـ تقوم على مبدأ أساسي وهو أن تُنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر مُنفردين ومجتمعين،ولا يؤذن لأحد منهم في أن ينفذ أمره

في بشر مثله فيطيعوه، أو ليسنَّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإنَّ ذلك أمر مختص بالله وحده لا يشاركه فيه أحد غيره. لذلك تتميز الدولة الإسلاميّة بثلاث خصائص: الأولى أنّه ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أي نصيب من الحاكمية، فإنَّ الحاكم الحقيقيّ هو الله، والثانية أنّه ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والثالثة أنَّ الدولة الإسلاميّة لا يُؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند الله مهما تغيرت الظروف والأحوال، وأن الدولة لا تستحق الطاعة إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أوامره في خلقه.

وتتمثّل حاكمية البشر ـ كما يراها المودودي ويُشير إليها **حسن حنفي** ـ في ثلاثة نُظم: العلمانية، والقومية، والديمقراطية،وهي النظم التي سيطرت على الحياة السياسيّة في الغرب. فالعلمانية تعني عزل الدين عن الحياة الاجتماعيّة للأفراد وقصره فقط على العلاقة بين العبد وربه، أما القومية فإنها تقوم على مصلحة الأمة ورغباتها بصرف النظر عن مصالح الأمم الأخرى،ومن ثم نشبت الحروب بين القوميات، والويل للمغلوب فلا مكان للضعيف، أما الديمقراطية فهي صيغة الدولة الحديثة التي تتمثّل فيها حاكمية البشر في الغرب،والتي يرغب المسلمون في تقليدها، وهي نظم كلها ترفض الحاكمية لله، وبالتالي تجعل الفرد خاضعا لشهواته ورغباته، وتجعل المجتمع خاضعا لأهوائه ومصالحه، وفي غياب حاكمية الله لا يوجد مكان إلا للشيطان الذي يبشر بالإلحاد والعنف.

الدولة الإسلاميّة إذن ليست دولة ثيوقراطية لأنّها ليست دولة رجال الدين، وليست دولة ديمقراطية لأنّ الحُكم ليس للشعب، ولكنّها دولة «ثيوديموقراطية» الحاكمية فيها لله طبقاً لاختيار الشعب. فالله هو المُشرع

والمسلمون هم المُنفذون. هي دولة لا تقوم على جنس أو عنصر أو مصلحة أو حدود جغرافية بل دولة فكرية أي دولة مبادئ وغايات. الدولة الإسلاميّة تقوم على الديمقراطية الإسلاميّة، وفيها يكون كل عضو في المجتمع خليفة، لا فوارق في النسل أو في المهنة، وليس فيها استبداد طائفة بأخرى بل على الانتخاب بناء على التقوى، ويحكمها قضاء ليس من صنع أهواء البشر. هذا ما يراه المودودي ممثلاً لفكر الجماعات الإسلاميّة المعاصرة كما يستعرضه حسن حنفي..

ويُعلق حنفي على ذلك بأنَّ هذه الدعوة لحاكمية الله ورفض حاكمية البشر هي التي تدفع الجماعات الدينيّة المتطهرة إلى إقامة مجتمع مُغلق داخل المجتمع الكبير، وتجعل هدفها إقامة الدولة الإسلاميّة، وشقّ عصا الطاعة على النظم القائمة، وعدم التعاون مع الدولة اللادينيّة الذي يظهر في الطَّعن في شرعية دساتيرها، ورفض الطاعة لمن يحكم بغير ما أنزل الله، وتحريم الصلاة في مساجدها، وتحريم الخدمة في قواتها المسلحة، وتحريم العمل في وظائفها الحكومية.

**2 ـ التنزيل والنص:**

يبدو التنزيل الإلهي في اعتبارنا ـ كما يُورِدُ حنفي عن المودودي ـ الأوامر الإلهية للتنفيذ ومعرفتها من الوحي مباشرة بقراءة النصوص الدينيّة وفهمها فهماً حرفياً بالاعتماد على سلطة النص وحده المتمثل في «قال الله» و«قال الرسول»، لذلك تسود الحُجج النقلية وتقل الحجج العقليّة. ولما كانت الحُجج النقلية قاطعة لا تحتمل وجهين، كانت الأوامر الإلهية كلها مُحكمات وليس بها من المتشابهات شيء. لذلك كان أهم كتاب للمودودي هو «ترجمان القرآن» الذي يشابه «في ظلال القرآن» لسيد

قطب، وهو تفسير شامل للقرآن سورة سورة، وآية آية، حتّى يتمّ الكشف عن التنزيل دون تأويل أو جمع للموضوعات المتفرقة وعرضها في نسق مُحكم.

### نقد حسن حنفي للحاكمية ومنهج التنزيل

بعد أن يستعرض حسن حنفي أهم ما عند المودودي يقوم بنقد ذلك المنهج، لأنّه يرى أنَّ خطورة منهج التنزيل أي استنباط الأحكام الإلهية مباشرة من القرآن دون اعتماد على العقل أو المشاهدة، هو أولاً إخراج الكلم عن مواضعه، واستعماله في غير ما أنزل فيه، وتأويله على غير معناه، ومن ثم تنتهي الحرفيّة إلى عكسها، أي التأويل بلا شاهد حسِّي أو دليل عقلي، وثانياً أخذ بعض الكلام وترك بعضه الآخر، وانتقاء الآيات التي تُشير إلى الحاكمية لله وترك الآيات الأخرى التي تُشير إلى وضعيّة الشريعة حتّى تتفق الحاكمية مع التنزيل، وثالثاً، عدم إعمال العقل والإثبات بالبرهان والاعتماد على سُلطة النص وحدها. وبالتالي استحالت مخاطبة غير المؤمنين كما استحال الحوار بالعقل حول معاني النصوص. فالنصوص ليست موضوعاً للحوار بل موضوع للتنفيذ، ورابعاً، استحالة المعارضة العقليّة لسُلطة النص وإيجاد التفسيرات المغايرة التي تقوم على الدليل العقلي والشاهد الحسِّي، وخامساً، تحويل الشاهد إلى تعصب وقوة واقتناع لا يتزحزح عنه، حتّى ولو كانت أمامه عشرات البراهين العقليّة المضادة، حتّى تحول الحوار إلى جدل انفعالي يقوم على مقدمات نفسية مسبقة...

ويُقوي ذلك ـ كما يذهب حنفي ـ في مجتمعاتنا أننا ما زلنا نعيش مرحلة النَّقل، والاعتماد على سلطة الموروث، واستمرار علمنا من

الكتب والنصوص، واستشهادنا في حياتنا العامة بأقوال القادة والحكام وكتابات أولي الأمر وخُطبهم، ولكن عند الشباب المؤمن أيُّ الكتب أولى بالاستشهاد: كتاب الله أم كتاب الأمير؟

لذلك يرفض المودودي وضعيّة الشريعة بمعنى أن لها أسساً وضعيّة تقوم عليها، فينقد قانون تحريم الخمر في أمريكا لأنّه من وضع البشر بعد أن عرفوا أنها «ضارة بالصحة ومفسدة للقوى الفكرية، وهدامة لبناء المدنية الإنسانيّة»، مع أنَّ أهم ما يميز الشريعة الإسلاميّة ـ في نظر حنفي ـ هو وضعيّتها، فبالرغم من أنَّ القانون الإسلاميّ تعبير عن الإرادة الإلهية، إلا أنّه يقوم أيضاً على الدفاع عن مصالح البشر، فهو قانون وضعيّ يقوم على أُسس موضوعية في الدفاع عن المصالح العامة، والتي أطلق عليها الأصوليون القدماء الكليات الخمس: الدين، والحياة، والعرض، والعقل، والمال. وكل أبحاثهم في العِلل وأنواعها وطُرق معرفتها ترمي أساساً إلى البحث عن وضعيّة الشريعة وقيامها على جلب المنفعة ودفع المضرة. وبالتالي يمكن الدخول في نقاش مع الجماعات الإسلاميّة ـ كما يقول حنفي ـ عن الأُسس الوضعيّة للتنزيل والاشتراك معهم في تحديد مصالح المسلمين.

لكن يصعب ذلك لسببين: الأول تحجر فكر الجماعات وعدم استطاعتها التفكير في الأسس الوضعيّة للتنزيل، والثاني تحرّج النّظم القائمة من الدخول في نقاش عام حول «مصالح المسلمين» نظراً للأوضاع المخالفة للشرع التي نعيش فيها مثل الفقر والتسلط والخوف، فلا يُمكن النقاش حول الدين وقد تحول إلى شعائر وطقوس ومظاهر خارجية، وبعد أن قامت الدعوات لفصله عن الدولة. كذلك لا يُمكن

النقاش حول الحياة،والنظام السياسيّ يدعو إلى الفصل بين الدين والدولة، ويجعل الدين لدور العبادة،والدنيا للمؤسسات السياسيّة. ولا يُمكن الحوار حول المال نظراً لوجود الأقلية المُترفة بيدها المال،في مُقابل الأغلبية الفقيرة المُعدمة التي تكدّ من أجل سدّ رمقها. ولا يُمكن المناقشة حول العقل نظراً لما تبثه السلطة القائمة من دعوات إيمانية واحتفالات دينيّة وابتهالات صوفية ورؤية للمعجزات تجعل العاطفة هي وسيلة التخاطب، وتفسح المجال للتعصب الديني. ولا يمكن الحديث عن العرض نظراً لما تسمح به الدولة من مظاهر للخلاعة والفجور في حياتنا العامة وفي أجهزة الإعلام.

أما وسائل التقريب كما يراها **حنفي** فهي التخفيف من حدَّة التنزيل بعدة طرق: أولاً، استعمال النص المعارض، ومقاومة النّص بالنّص، حتّى لا تكون شرعيّة النص أُحادية الطرف، ثانياً، نقل المجتمع كله من مرحلة المنقول إلى مرحلة المعقول،من أجل الاعتماد على العقل حتّى ينشأ الحوار، وتتمّ البرهنة على الشيء بالدليل،فتخف حدّة التعصب والانفعال، ثالثاً، الاعتماد على الواقع المرئي والعيان المباشر، وإدخال الواقع في بطن النص، حتّى يتحوّل الشكل إلى مضمون وحتى يُمكن رؤية المنفعة والضرر كأساس للتحليل والتحريم.

### 3 ـ الثنائيّة المتصارعة:

تكشف هذه الثُّنائية عن ثنائيّة متعارضة متصارعة بين النَّقيضين في الفكر السياسيّ للجماعات المعاصرة: الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، الهداية والضلال، الإيمان والكفر، الإسلام والجاهلية، الإسلام والغرب،أو عن عدة صور فنيّة مثل الملاك

والشيطان، الجنة والنار، ولا سبيل إلى إيجاد حل وسط بين هذين الطرفين المتصارعين،أو الانتقال من أحدهما إلى الآخر عن طريق التوسط والتدرج. الخير مطلق، والشر مطلق، والحق مطلق، والباطل مطلق. ولا مكان للمواقف النسبية أو الشك أو الظن أو التردد. وهي ثنائيّة تحدد العلاقة من جديد بين حاكمية الله وحاكمية البشر، بين الحكومة الدينيّة والحكومة اللا دينيّة على مستوى العمل والممارسة[1].

والعلاقة الطبيعيّة بين الطرفين هي علاقة التضاد دون واسطة أو مصالحة، فبقاء أحدهما مرهون بالقضاء على الآخر. وإنّ بقاء الباطل في غيبة الحق عنه، ومن ثم ينشأ الصراع بين الجماعات الدينيّة والسلطة القائمة، كل طرف ينتهز الفرصة للانقضاض على الطرف الآخر، ويتشكك في نواياه. ولما كانت سُلطة الدولة هي الأقوى كان القهر دائماً من جانبها، وكان رد الجماعات عفوياً، جزئياً، إعلامياً لإثبات الحق من حيث المبدأ فينال أعضاء الجماعة الشهادة ويكونون علامة على الطريق.

هناك صراع بين الإسلام والجاهلية،كما يذهب الفكر الأصولي المعاصر، وهذا ما ينتقده حنفي. ففي المعرفة تكون الجاهلية طريق الحس والمشاهدة وطريق الحدس والتخمين، فالطريق الأول يقود إلى الفكر الطبيعيّ الذي يجعل العالم مصدر المعرفة،والذي يُؤدي على مستوى السياسة والاجتماع إلى الحاكمية البشريّة، حاكمية الطبقة أو الأسرة أو الجمهور، وحبّ الذات والشهوات، والخلاعة والفحشاء، والى الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية في دكتاتورية العمال وأخيراً إلى التعليم العملي المهني،وليس إلى التعليم الديني العقائدي، وهو الفكر

(1) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج5؛ **والحركات الدينية المعاصرة**، ص 235.

الذي أنتج كل المذاهب السياسيّة الغربيّة من قومية وتسلطية (استعمار).

والطريق الثاني طريق الحدس والتخمين ويؤدي إلى الشرك، الذي يجعل الحياة مرتعاً للأوهام والطقوس والخرافات، أو إلى الرهبانية التي لا تتجاوز الفرديّة والأنانية والسلبية والتكفير عن الذنب، أو إلى وحدة الوجود التي يمَّحي فيها التمييز بين الخالق والمخلوق. أما طريق الإسلام فهو طريق النبوة، ونظرة الأنبياء للإنسان وللكون، التي تجعل الله مسيطراً على كل شيء وحاكماً وآمراً وقاضياً، ولا سبيل إلى المصالحة أو إلى التوفيق بين الطريقين، طريق الجاهلية وطريق الإسلام. ولا يذكر المودودي ـ كما يرى حنفي ـ أنَّ الحس والمشاهدة مصدرٌ للمعرفة عند الأصوليين، وأنَّ الحدس يعطي البديهيات، وهي أيضاً مادة للمعرفة في علم أصول الدين، كما أنَّ المودودي لا يذكر الآثار العمليّة التي تنتج عن كل طريق، وكيف أنَّ الغرب تقدّم بالفكر الطبيعيّ، وأننا قد تأخرنا بالفكر الإلهي.

وأحياناً تكون الثنائيّة المتصارعة بين الإسلام والغرب، الروحانية والمادية، الدينيّة واللادينيّة، فالمذاهب الأوربية كلها فلسفية أم سياسيّة أم اجتماعيّة أم اقتصادية مذاهب جاهلية: المادية، مذهب المنفعة ـ فلسفة الذرائع ـ، والقومية، الديمقراطية، العلمانية، الرأسمالية، الاشتراكية، الفاشية، النازية، الفرضية. فالغرب بعد أن ترك الدين نظراً لظروف الكنيسة في العصر الوسيط، لم يبق له إلا الدنيا. ولما كان غنى الأمم بالأفكار ورقيها بالآراء، فإنَّ الغرب قد بدأت نهايته بعد الفلاسفة على مستوى المذاهب والعقائد والنظريات! العلم، والإلحاد، والمذهب العقلي، والمذهب الطبيعيّ، والمذهب الاجتماعيّ، كلها ـ في نظر

المودودي ـ مذاهب تقوم على الخداع والتضليل، وجاء المسلمون فأصبحوا عبيداً لها!

لقد انهارت حضارة الإسلام في الهند بسبب عبودية المسلمين للغرب. لذلك يجب أن يتحرز المسلمون في باقي الأقطار الإسلاميّة من هذا الداء. وهنا يردّ المودودي على الدهريين كما رد الأفغاني من قبل. وإذا كانت الحضارة الغربيّة قد انتحرت، فإنَّ الإسلام ما زال حياً في قلوب الناس وفي تراثهم المجيد. وإذا كانت تركيا قد سارت مع الهند في التقليد والانهيار، فإنَّ باقي العالم الإسلاميّ ما زال يرغب في الإسلام ديناً ودنيا، وهذا ما يراه ـ حسب **حسن حنفي** ـ المودودي كممثل لفكر الجماعات المعاصرة[1].

ثم يُحاول حسن حنفي الاستفادة مما عند الجماعات من فكر رغم ما أنكره عليهم من أنهم يرفضون الحوار، لأنَّهم يرون الحوار بين المتناقضات غير واجب، لأنّه حوار بين الكفر والإيمان، أو بين الحق والباطل. لذلك يرى حنفي أنّه يمكن التخفيف من حدة هذه الثنائيّة المتصارعة عن طريق الحوار بين الطرفين، والاعتراف بالجماعات الإسلاميّة كتيار أصيل في البلاد، وإعطائها كافة الحقوق للتعبير عن نفسها، والإعلان عن دعوتها، وقُبول السلطة القائمة المراجعة والنقد. فالجماعات الإسلاميّة على حق من حيث المبدأ، فإذا ما أُعطي لها حق التعبير الحُر قامت بالموعظة الحسنة، وتخلَّت عن العنف الذي لا يتولد إلا بسبب الكبت السياسيّ والحرمان من وسائل التعبير.

---

(1) المصدر نفسه، ص 336.

لقد ظلّت حياتنا الوطنيّة ـ كما يرى **حنفي** ـ خلواً من هذه الوحدة بين الشكل والمضمون، الشكل الديني والمضمون السياسيّ. فالحاكمية لله تشرع من حيث المبدأ، وهو ما تفعله الجماعات الإسلاميّة، ولكنّها لا تتحقق إلا في مضمون سياسيّ واجتماعيّ، وهو ما تفعله النظم السياسيّة القائمة على اختلاف مذاهبها، وتُصبح المسألة هي: الحاكمية لصالح مَنْ؟ والقرارات السياسيّة لصالح مَنْ؟

فلو أمكن تفسير الحاكمية لصالح جماهير المسلمين، ولو أمكن قيام نُظم سياسيّة تعطي الأولوية لصالح الأغلبية على امتيازات الأقلية، لما حدث الصدام بين الجماعات الدينيّة وبين الدولة. ولا يقتصر الأمر على الحوار بين الشكل والمضمون في حياتنا السياسيّة، بين الدين والتنمية، بل يتجاوز ذلك إلى الوحدة الوطنيّة ذاتها التي يجد فيها كل تيار ذاته متفقاً على برنامج للعمل الوطني مع باقي التيارات وإن كان مختلفاً معها في باقي منطلقاتها النظرية، كما يؤكّد على ذلك حنفي.

**4 ـ منهج الانقلاب:**

يكشف حسن حنفي رؤية الفكر الأصولي لكيفية حسم الصراع المعاصر بأنَّ حسم الصراع بين الثنائيّة المتعارضة يتمّ عن طريق منهج الانقلاب، وفي اللغة الفارسية يعني لفظ «انقلاب» ثورة، وكأن الثورة لا تكون إلا انقلاباً، وكأن الانقلاب هو طريق الثورة، وهو المنهج السائد أيضاً في التراث الآسيوي. وهذا الذي عبَّر عنه الأفغاني بالتغيير الاجتماعيّ عن طريق انقلاب السلطة السياسيّة، وهو الغالب أيضاً على التراث الشيعي على عكس محمد عبده وأهل السنة بوجه عام، وهو التيار الذي يرمي إلى إحداث التغيير الشامل في الأمة عن طريق التربية وعلى مدى أجيالٍ عدة.

يرفض المودودي طريق التدرج والإصلاح والنهج الديمقراطي لإحداث الانقلاب. فكل محاولات الإصلاح عن طريق التدرج وبالنهج الديمقراطي وَهْمٌ وخداع، وأماني معسولة لخداع الشعوب سواء من العلمانيين أو المسلمين الخطابيين.

وهذا الانقلاب هو الجهاد، وهو «السعي المتواصل والكفاح المستمر في سبيل إقامة نظام الحق»، وهو الركن السادس من أركان الإسلام دون الإعلان عنه، وإن لم يكن ركناً عند بعضهم، فهو فريضة من أجل حماية الإسلام. والجهاد ليس هو ما أطلق عليه الأوروبيون الحرب المقدّسة بل هو فكرة انقلابية حسب رؤية المودودي الذي يعرض حنفي فكره ليفنّده في ما بعد:

وحزب الانقلاب هو حزب الله، حزب الحق والعدل ليكون شهيداً على الناس، ومهمته «أن يقضي على منابع الشر والعدوان، ويقطع دابر الجور والفساد في الأرض والاستغلال الممقوت، وأن يكبح جماح الآلهة الكاذبة الذين تكبروا في أرض الله بغير الحق، وجعلوا أنفسهم أرباباً من دون الله، ويستأصل شأفة ألوهيتهم، ويقيم نظاماً للحكم والعمران» .

إنَّ حزب الانقلاب ـ كما يرى المودودي ـ هو الوحيد المُرشح لأخذ السلطة من أجل القضاء على الفساد؛ لذلك لا يمكن تقسيم الجهاد إلى هجومي ودفاعي لأنّ هذين اللفظين يصدقان فقط على الحروب الوطنيّة، وليس الجهاد في الإسلام كذلك لأنّه هجومي ودفاعي معاً «هجومي، لأنّ الحزب الإسلاميّ يُضادّ ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام، ويريد قطع دابرها، ولا يتحرّج في استخدام

القوة الحربية لذلك. ويُفصِّل المودودي هذا البرنامج في نقاط أربع: الأولى تطهير الأفكار وتعهّدها بالغرس والتنمية. ومن هنا، كان اهتمام المودودي بالتعليم والتربية وتطهير الثقافة، والثانية استخلاص الأفراد الصالحين وجمعهم في نظام واحد وتربيتهم من أجل تكوين الزعامة من الصفوة، والثالثة السعي في الإصلاح الاجتماعيّ الشامل في الدين والدنيا، دون اكتفاء بالوعظ والإرشاد، والرابعة إصلاح الحكم والإدارة لأنّ تغيير نظام الحكم هو السبيل لمنع الفساد في الأرض[1].

ويحدث الانقلاب عن طريق تكوين جماعة من الصفوة تقوم بالانقلاب «لا تظهر دولة إسلاميّة بطريقة خارقة للعادة، بل لا بد لإيجادها وتحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلاميّة وفكرتها، وعلى قواعد وقيم خُلقية، وعمليّة توافِق روحَ الإسلام وتوائم طبيعته، يقوم بأمرها رجال يظهرون استعدادهم التام للاصطباغ بهذه الصبغة المخصوصة من الإنسانيّة، ويسعون لنشر العقليّة الإسلاميّة، ويبذلون جهودهم في بثّ روح الإسلام الخلقية في المجتمع». ثم تتحول هذه الصفوة شيئاً فشيئاً إلى حركة شعبية شاملة «تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتّى تُغير بجهادها المستمر العنيف أسس الجاهلية الفكرية والخُلقية والنفسية والثقافيّة السائدة في الحياة الاجتماعيّة، وتأتي بنيانها من القواعد». وكلما كانت الصفوة مختارة كان نجاحها أعظم.

هؤلاء الرجال يُكوّنون الزعامة الحقة التي لا تبغي النفع العاجل، ولا تنظر إلى مصالح قومها، بل هي الزعامة التي تحقق حاكمية الله

---

(1) المصدر نفسه، ص 337.

الأوحد، كما فعل رُسل الإنسانيّة وكما تُثبت سُنن الله في الكون. ويُحدد المودودي ـ كما يقول حنفي ـ الدعوة الإسلاميّة في ثلاثة مبادئ: عبادة الله، تطهير النفس، والانقلاب العام. ويقول المودودي شارحاً المبدأ الثالث: «ودعوتنا لجميع أهل الأرض أن يحدثوا انقلاباً عاماً في أصول الحكم الحاضر الذي استبدت به الطواغيت والفجرة الذين ملأوا الأرض فساداً، وأن ينتزعوا هذه الإمامة الفكرية والعمليّة من أيديهم حتّى يأخذها رجال يؤمنون بالله وباليوم الآخر ويدينون بدين الحق ولا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً» .

يجب إذن تكوين زعامة طاهرة في مواجهة الأغلبية الدّنسة من أجل تحويلها إلى جماعة طاهرة، لأنّ غاية الدين الحقيقيّة هي إقامة نظام الإمامة الصالحة الراشدة، وتوطيد دعائمه في الأرض. «ثم إذا لم يكن من الممكن تحقيق هذا المقصد الإسلاميّ إلا بالمساعي الجماعية، لم يكن بُد من أن تكون في الأرض جماعة صالحة تؤمن بمبادئ الحق وتحافظ عليها، ولا تكون لها غاية في الحياة إلا إقامة نظام الحق وإدارة شؤونه»[1].

ويُحدد المودودي منهاج العمل للجماعة بثلاثة مبادئ: الاصطباغ بالدين كُلية، وتقوية أواصر الصداقة والقرابة، والصبر على الشدائد والثبات في المصاعب.

ويُبرز المودودي دور الطلبة في بناء مستقبل العالم الإسلاميّ ما يُفسر إقبال الطلاب خاصة على الجماعات الدينيّة. فالطلبة هم قادة

---

(1) المصدر نفسه، ص 354.

الوعي، والقادرون على الفكر والمؤهلون للزعامة. الطلاب في البلاد الإسلاميّة في أوضاع متجانسة، يرون انهزام الأمة أمام الاستعمار وأثر الحضارة الغربيّة في ثقافاتهم، وبالتالي فعلى عاتقهم يقع تحويل التراث الحضاري إلى الأجيال القادمة. ويوجد طريقان لذلك، الأولى تخص الطلبة والثانية تخص الحكومات، فما يخص الطلبة هو تربيتهم على مبادئ الإسلام الثلاثة: مبدأ التوحيد ومبدأ الرسالة ومبدأ البعث بعد الموت، وضرورة تركيز الجهود للمحافظة على هذه المبادئ من أجل الاستمساك بالأخلاق الإسلاميّة والحضارة الإسلاميّة أمام جرائم الذين ينشرون الثقافات العاهرة في الشباب الإسلاميّ، ووسط انتشار الخيانات في المجتمع، أما ما يخص الحكومات فهو ضرورة التربية العسكرية على مبادئ الإسلام حتّى يمكن للشباب تحقيق أهداف الإسلام.

يرى حسن حنفي ـ بعد عرضه لأفكار المودودي ـ أنَّ كل ما قاله المودودي لحل هذه الثنائيّة المتعارضة صحيح من حيث المبدأ؛ ولكنّ الخلاف في التطبيق، فلا يمكن إدانة الواقع كله وهدمه وتقويضه ثم إعادة البناء من جديد، بل المُمكن هو تطوير الواقع تماماً وبالتالي تتحقق الحاكمية لله. فإدانة الواقع كله لا تسمح بالتعامل معه بل تُسبب النفور من كل محاولات الإصلاح والتغيير. صحيح أنَّ هذه الثنائيّة المتعارضة تعبّر أيضاً عن البناء الثقافيّ للمجتمعات المتخلفة التي لا تعرف التوسط بين الأطراف، إلا أنَّ اكتشاف الواقع هو الذي يُمكن أن يجمع الأطراف المتصارعة حوله، فالواقع ـ كما يراه حنفي ـ ليس حقاً أو باطلاً خيراً أو شراً، بل هو الواقع ذاته يتغيّر ويتحرك ويتبدّل، هو ميدان العمل والجهاد والكفاح المتواصل.

### 5 ـ الإيمان والطاعة:

الدين ـ كما يراه المودودي وينقده حنفي ـ هو الإيمان والتسليم بمعطياته دون إعمال لعقل أو إقامة لبرهان على صحة هذا الإيمان أو حتّى دون مضمون اجتماعيّ له، والإيمان أكثر عاطفة وانفعالاً وأقل عقلاً وبرهاناً، لذلك غاب الحوار، وانعدم النقاش، وزادت الحميَّة الدينيّة، وانقلبت إلى تعصُّب وهَوَسٍ.

عندما يتحدث المودودي عن مبادئ الإسلام، فإنه ـ في نظر حنفي ـ لا يتحدث عن الإيمان بالواقع عن طريق الحس والمشاهدة وبطريق العقل والاستدلال، ولكنّه يتحدث عن الإيمان عن طريق النبوة، نبوة الرسل. فالعقل البشري يتخبط في طريقه، والمعرفة البشريّة ناقصة وخاطئة، والإنسان جاهل ونزَّاع للهوى. أما الرسل فهم أكمل البشر وأفضل الخلق، لذلك هم مصدر العلم والمعرفة. النبوة إذن هي الطريق إلى العِلم الصحيح، ليس عن طريق الجُهد البشري، بل عن طريق الوحي والإلهام. والدليل على صدق النبي هو المعجزة، أي الدليل الخارجي المحض. النبوة ضرورية للإنسان، لأنَّ الإنسان لا يكفي ذاته، إن استطاع معرفة دنياه فإنه قاصر على معرفة آخرته[1].

أما مضمون النبوة فهو دينيّ خالص، الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وعلى رأسه تصور الألوهية وصفاتها، يغيب عنه المضمون الاجتماعيّ الذي يربط الإيمان بقضايا الواقع، حتّى لا ينغلق على نفسه فيتصلب ويتحوّل إلى هوس دينيّ. والعجيب ـ كما يتعجب

---

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج5؛ والحركات الدينيّة المعاصرة، ص 168.

حسن حنفي ـ أن يجعل المودودي نسبة التصوف إلى الفقه، نسبة الدين إلى الشريعة، التصوف شريعة للباطن والشريعة شريعة للظاهر، والمسلم من يجمع بين الشريعتين، وأصبح باطنياً في سره ظاهرياً في علنه، يتصوف ويقيم الشعائر[1].

ويقوي ذلك ما يسود مجتمعاتنا من دعاية للإيمان، لأنّ الإيمان يعني التسليم، والتسليم بالمعطيات مسبقاً ـ في نظر حنفي ـ يخدم النظم السياسيّة، لأنّه يضمن لها طاعة الجماهير والتسليم المسبق بما تعطيه لها الصفوة الحاكمة، كما أنّه الطابع العام المميز للمجتمعات المتخلفة، إذ يقاس التقدّم بمقدار ما يتوفر في المجتمع من عقلانية وممارسة للنقد. ويمكن بطبيعة الحال التخفيف من حدة هذا الإيمان الانفعالي عن طريق عمل العقل، وطلب البرهان، وتحليل المعطيات، والتفرقة بين التمني والرغبات من ناحية، وبين الفكر الموضوعي من ناحية أخرى.

ويُعرف المودودي الإسلام حسب التعريف الشائع: بأنّه الانقياد والاستسلام. فالكون كله مُنقاد لقاعدة معينة وكذلك حياة الإنسان. أما الكفر فهو العصيان والجهل والظلم والخسران المبين. ويقرن بين الإيمان والطاعة. ويجعل حاجة الإنسان إلى العلم واليقين من أجل الطاعة وليس لأجل الرفض، يجعل الإيمان الإنسان مطيعاً منفذاً للأوامر والأحكام، ومن لا يُؤمن بالله يكون رافضاً عاصياً خارجاً. وطاعة النّبي واجبة في ما نفهم وفي ما لا نفهم، أما العبادة فهي أيضاً خضوع العبد للرّب. وأحكام الشريعة تطلب من الإنسان حق الله في الطاعة والإيمان والانقياد[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 169.

(2) المصدر نفسه، ص 170.

ويُحدد المودودي الصفات اللازمة للعاملين في الحركة الإسلاميّة على نوعين: فرديّة وجماعية، فالفرديّة تشمل الخضوع للأوامر والنواهي. وطبقا لهذا الخضوع تتحدّد درجات الجهاد ثم الهجرة ثم بداية الحرب مع البيئة المحيطة، ابتداء من المنزل حتّى المجتمع. أما الجماعية فإنها تهدف إلى تحريك الجماعة عن طريق أواصر الصداقة والقرابة، والمجاهد في سبيل الله تتحدد علاقته بالله بالتفهم والتفكّر أولاً وبالعمل ثانياً.

ويقوِّي ذلك ـ في نظر حنفي ـ الطابعَ التسلطي لمجتمعاتنا المعاصرة التي يسودها أيضاً هذا النمط من السلوك طبقاً للتصور الهرمي للعالم، فالحاكمية للسلطان الذي يأمر فيُطاع دون جدل أو نقاش، حتّى ولو اعترضت على أوامره وقوانينه بعض جماعات المعارضة. وبالتالي تعبر أيديولوجية التسلط ليس فقط عن الحاكمية لله، بل أيضاً عن الأوضاع السياسيّة في مجتمعاتنا المعاصرة، كل منها يُقوِّي الآخر ويُغذِّيه، تقوّي هذه الطاعة نُظمنا السياسيّة المعاصرة التي يدين لها المواطن بالولاء، فتعتقل المعارضين، وتتّهمهم بالمروق والعصيان، وتدين حركات الرفض، وتصف الثوار بالكفر والعمالة والإلحاد.

لذلك يرى حنفي أنّه يمكن التخفيف من حدّة هذه الطاعة العمياء عن طريق إذكاء روح المعارضة في المجتمع، وإفساح المجال للتعبير عن مختلف الآراء، وعدم سيادة الرأي الواحد والإرادة الواحدة، وسماع آراء الشباب، بدلاً من تلقينهم المذاهب السياسيّة والمعتقدات الدينيّة، أو دفعهم نحو المراجعة والتمحيص، وعدم قبول شيء على أنّه حق إن لم يثبت بالدليل أنّه كذلك.

### 6 ـ المحارم والطقوس:

يرى حنفي أنَّ الحجاب والستار والمحرم، علامات مُميزة للجماعات الدينيّة تميّزها عن غيرها من الجماعات تأكيداً للهوية الدينيّة والانفصال عن باقي المجتمع. فجسم الإنسان به أجزاء محرمة لا بد من تغطيتها، والعلاقات الإنسانيّة بها جوانب مُحرمة لا يجب الاقتراب منها، ويصل الأمر إلى تصور العالم مملوءاً بالمحرمات التي تتحول إلى مقدّسات كما هو الحال في المجتمعات المتخلِّفة، والأخطر من ذلك ـ يقول حنفي: ـ يتحوّل ذلك المجهول إلى نشاط سري وإلى تحول الجماعات الدينيّة إلى جماعات باطنية تخضع لقوانين العالم السِّري، عالم ما تحت الأرض.

لذلك تظهر مسألة الحجاب وكأنها مسألة جوهرية في الإسلام وفي تنظيم الجماعات الدينيّة. وتبدو مسائل الجنس والزواج وغضّ الطرف وعدم لمس يد النساء والهجوم على حفلات التعارف والرحلات والجلوس المشترك للطلبة والطالبات في الجامعات، ذلك كلّه فتنة وشُبهات! فالإنسان حيوان مملوء بالرغبات والشهوات والغرائز التي يجب كبح جماحها وذلك عن طريق المحرمات؛ أي اقتصاص جوانب في الإنسان لا يُمكن الاقتراب منها بل مُعاملتها بالكبت والحرمان مثل الجنس المحرم[1].

وينتج عن هذا ـ في نظر حنفي ـ أخلاق التزمُّت والالتزام بالشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية، ويتحوّل الدين إلى مجرد أعمال للجوارح، كنوع من الإعلان عن النفس والدعاية الدينيّة المرئية التي

---

(1) المصدر نفسه، ص 171 وما بعدها.

يلاحظها كل الناس، فما أسهل إطالة اللحى بدعوى السُّنة، ومسك السَّبحة بدعوى ذكر الله، ولبس الجلباب الأبيض بدعوى الزي الإسلاميّ، وإقامة الصلاة في الكليات والمعاهد ودور العلم بدعوى الإيمان، فمبادئ الإسلام هي الأركان الخمسة، وقانونه هو قانون العقوبات، وحدوده لمن يقترب من المحرمات، والشريعة وضعت القيود لزجر النفس وكبح جماح شهواتها وعقابها، حتّى أصبح العالم كله مغلولاً بالشريعة، وكل شيء محكوم عليه بقانون، فضاعت البراءة الأصلية وانعدم السلوك الفطري، وكل ما لم يُذكَر اسم الله عليه من الذبائح فهو حرام، حتّى ولو كانت ذبائح أهل الكتاب. . .

ويحدث هذا كَرَدّ فعل عما يحدث في المجتمع المتخلف من انحلال خلقي وإثارة جنسية ينشأ بعده التزمُّت المضاد عند الأتقياء. وهذا بالإضافة إلى أن المجتمع المتخلف ـ كما يرى حنفي ـ يتَّسم بالتشدق بالفضائل والرغبة في الإعلان عن التقوى في مظاهرها الخارجية حتّى يفعل الباطن ما يشاء بغير حساب، كما هو الحال عند المنافقين. ويظهر نشاط الجماعة نظراً لغياب أي نشاط سياسيّ آخر لأي حزب أو جماعة، فيبدو فريداً نظراً للسلبية التامة لمعظم التنظيمات السياسيّة، ويظهر سرياً نظراً لغياب أي نشاط إسلاميّ علني يدعو إلى تحقيق الحاكمية لله، بعد القضاء على نشاط الإخوان المسلمين منذ 1954م حتّى الآن.

ويمكن التخفيف من حدّة التزمُّت الديني ـ كما يقول حنفي ـ عن طريق العودة إلى الفطرة وإلى البراءة الأصلية التي تحدَّث الأصوليون عنها. ففطرة الإنسان بطبيعته تدفعه نحو الخير، والبراءة الأصلية في العالم، الأشياء على الإباحة ما لم يرد فيها تحريم، تجعله خارج نطاق

المحرمات، ويُمكن القضاء على كل المحرمات والأسرار «التابو» عن طريق العِلم والمعرفة، فلا حياء في الدين، والإنسان قادر على معرفة ذلك المجهول حتّى ولو كانت أعضاء بدنه أو بدن الآخر[1].

ومن مظاهر التزمُّت الديني ـ في نظر حنفي ـ ما يذكره المودودي باستمرار عن أهل الذمّة وحقوقهم في الدولة الإسلاميّة والبداية بتقسيم مواطني الدولة الواحدة إلى مُسلمين وذميين. وهذا، في نظر حنفي، يُثير الضغائن والأحقاد ويبعث على الطائفية والفتن، وكأن الدولة الإسلاميّة أصبحت قاب قوسين أو أدنى أو كأنها قد تحققت بالفعل، وأخذ المسلمون حقوقهم والآن جاء الدور على أهل الكتاب وأخذوا حقوقهم والآن نبحث عن واجباتهم.

والأغرب من ذلك كله ـ كما يرى حنفي ـ هو تأكيد المودودي على الملكية الخاصة في الإسلام، ملكية الأرض بموجب القرآن والحديث، ورفضه جميع أنواع الاشتراك في فلاحة الأرض مثل المزارعة. والأغرب من ذلك كله هو وقوفه أمام الإصلاح الزراعي ونفيه للتأميم والمساواة في توزيع الثروة، ودفاعه عن حقوق الملكية وإنكاره لأية قيود عليها؛ لأنها لا أصل لها إلا في هوى النفس، وكأن الجماعات الدينيّة المُغلقة تؤدّي إلى الاستحواذ على الأشياء والتسلط على المادة، وتجعل المقصود من حدود الله إثبات حق الملكية الفرديّة، في حين أن مثل هذه الجماعات عادة تكون ذات نزعة اشتراكية[2].

حسن حنفي إذن يرفض المنهج الديني التنزيلي للجماعات

---

(1) المصدر نفسه، ص 173.

(2) حسن حنفي وصادق جلال العظم، **ما العولمة؟**، دار الفكر ـ دمشق ـ 2000م، ص 63.

المعاصرة، كما يرفض الفهم والتشدد، والسلوك الظاهري الشعائري، لأنَّ ذلك يتعارض مع العقل وتأويل النص من أجل الإنسان وخدمة الواقع، ومع ذلك فحنفي يطلب منها الحوار، ويعترف بوجودها في الواقع، بل يريد من المجتمع بأسره أن يتفهم أسباب نشأة الجماعات الإسلاميّة، وطُموحاتها وأهدافها وكونها جزءً لا يتجزأ من المجتمع وحركته نحو التغيير والنهضة . . .

## 8 ـ العولمة

يقدّم الدكتور حسن حنفي مفهومه للعولمة في جواب عن سُؤال يطرحه هو: لماذا لا تكون هناك عولمة من وجهة النظر الإسلاميّة؟ فالعولمة مفهوم ذاع في العقد الأخير للترويج لظاهرة اقتصاد السوق الحر بعد انهيار النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتي وليُؤسس للعالم ذي القطب الواحد.

ونظراً لتعدد الآراء والمدارس الفكرية الإسلاميّة، فمن الصعب معرفة وجهة النظر الإسلاميّة، فلا توجد وجهة نظر واحدة للعولمة، بل تعددت وجهات النظر وتعارضت أيضاً.

إنَّ العولمة ـ في نظر حنفي ـ ليست ظاهرة جديدة، كما أنها ليست ظاهرة اقتصادية أو سياسيّة أو تقنية أو معلوماتية فحسب، بل هي أساساً ظاهرة تاريخية مستمرة تُعبر عن رغبة الشمال في السيطرة على الجنوب، والغرب في السيطرة على الشرق، ويُجيب عن تساؤله لصالح من كانت العولمة؟، إنّها لصالح المركز على حساب الأطراف، ولصالح الغرب على الشرق. كما يرى أنَّ ركائز العولمة تقوم على أنَّ العالم قرية واحدة بسبب ثورة الاتصالات، وأنَّ المصالح أصبحت متشابكة، والتوازن في

المصطلح بعد التوازن في القوى وأن التقدّم العلمي هو الفاصل بين المجتمعات، والقدرة على المنافسة، والمُثل الليبرالية ما هي إلا مثل براقة أقرب إلى أساطير الأولين، كل كلمة منها يُراد بها الباطل[1].

يقول الدكتور حنفي ـ تحت عنوان الأبعاد الاقتصادية والسياسيّة والتقنية للعولمة ـ: إنَّ العولمة في مظهرها الأساسي تكتل اقتصادي للقوى العظمى للاستثمار بثروات العالم ومواده الأولية وأسواقه على حساب الشعوب الفقيرة، واحتواء المركز للأطراف التي حاولت الفكاك منه. كما أنَّ التقدّم التقني يظلّ سراً عند مُبدعيه في المركز، ولا يقل أهمية عن احتكار السوق والمعلومات وقدرتها، إنها مُرتبطة بمقدار ما يُغذيها الإنسان، فالمخرجات output مشروطة بالمدخلات Input، بالإضافة إلى أن العولمة لها ثقافتها، وهي ثقافة غير مكتوبة، قيمها مبثوثة عبر الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية، بل وعبر أساليب الحياة اليومية، هي من حيث المضمون ثقافة الكسب والإيقاع السريع والتسلية الوقتية وإثارة الغرائز. . .

لكن العولمة بالنسبة لحنفي، ليست قدراً محتوماً لا يُمكن الفكاك منه، ولا قانوناً تاريخياً تخضع له كل الشعوب، فالتاريخ ليس مجرد قانون موضوعي، ولمواجهة العولمة يمكن العثور على نقيضها في[2]:

1 ـ الإرادة الوطنيّة المستقلة للشعوب والتمسك بنتائج الاستقلال السياسيّ.

---

(1) المصدر نفسه، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

2 ـ التجمعات الإقليمية القادرة على الوقوف أمام الدول الصناعية للخروج من دائرة الدولار حماية لأسواق المال من تلاعب القوى الكبرى.

3 ـ تكوين قُطب ثاني في مواجهة القُطب الأوحد حتّى ينشأ تطور متكافئ وتبرز منافسة بين أقطاب متعددة.

كما يُشير إلى أنَّ دور الثقافة العربيّة في معركة العولمة لا يقتصر على شرح مفاهيم وتصورات وافدة إليها من المركز، إنّما يتركز في إبداع مفاهيم جديدة تدفع المركز إلى التهميش، كونها الرصيد الأول للمقاومة العربيّة، ولبقاء العرب في التاريخ.

ويرى حنفي أنَّ لكل ثقافة مسارها، وأنه لا يوجد مسار واحد لجميع الثقافات. فالثقافة تعبير عن مرحلة تاريخية بعينها، وتتشكّل في إطار الوعي التاريخيّ لأمة ومن خلاله، وفي خضم سيطرة المركز الأوروبيّ في عصوره الحديثة وترويجه لثقافته خارج حدوده إلى باقي الثقافات، أصبح مساره مفروضاً على باقي الثقافات، مما يؤدي إلى خضوع الأطراف لسلطة المركز وتأثيره، كما يكشف عن الخصوصية والعالمية، المحلِّي والكوني في ثنائيّة الأنا والآخر. والعلاقة بين الطرفين ليست مجرد موضوع لبحث علمي إنما هي علاقة صراعية، وهي مؤشر على وجود أزمة وجودية تاريخية[1].

ويُؤكد الدكتور حنفي أنَّ العولمة هي أحد أشكال الهيمنة الغربيّة الجديدة التي تُعبر عن المركزية الأوروبيّة في العصر الحديث، وهي تعبير

---

(1) المصدر نفسه، ص 65.

عن مركزية دفينة في الوعي الأوروبيّ، وتقوم على عنصرية عرقية، وعلى الرغبة في الهيمنة والسيطرة. فالغرب أفرز أشكالاً جديدة للهيمنة عن طريق خلق مفاهيم وزّعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذي القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، والتي تُقوي المركز، وبالمقابل هو ينحت مفاهيم أخرى مثل ما بعد الحداثة ونهاية عصر الحداثة والتصدير خارج المركز للأطراف. والغرب الذي أوجد هذه المفاهيم العقلانية يُريد هدمها بما في الغرب من قوة على التجاوز، يحاول منع الحضارات الأخرى من الوصول إليها والاستفادة منها. وما صراع الحضارات إلا بهدف تحويل العالم إلى دوائر حضارية متجاورة ومتصارعة على مستوى الثقافات لإخفاء الصراع حول المصالح والثروات، وإلهاء الشعوب الهامشية بثقافات تقليديّة.

وفي سياق آخر يُوضح الدكتور حنفي مخاطر العولمة على الهوية الثقافيّة، التي هي مقدمة لمخاطر أعظم على الدولة والاستقلال والثقافة الوطنيّة، فهي - في نظره - تعني مزيداً من تبعية الأطراف للمركز، وتجميع لقوى المركز وتفتيت لقوى الأطراف. فالمركز هو الذي يُحدد قيم الاستهلاك والمُتعة بالحياة، وبالتالي تُصبح ثقافته هي نموذج الثقافات، الأمر الذي يؤدي إلى انحسار الهويات الثقافيّة الخاصة؛ لذلك لا يتأتّى الدفاع عن الهوية الثقافيّة ضد مخاطر العولمة عن طريق الانغلاق على الذات ورفض الآخر، وإنّما من خلال[1]:

1 - إعادة الموروث القديم الذي هو الرافد الرئيس في الثقافة الوطنيّة.

---

(1) حسن حنفي، **موسوعة الحضارة**، ج2، ص 13.

2 ـ كسر حدّة الانبهار بالغرب ومقاومة قُوة جذبه، وذلك بردِّه إلى حدوده الطبيعيّة والقضاء على أسطورة الثقافة العالمية.

3 ـ التخفيف من غلواء العولمة عن طريق قدرة الأنا على الإبداع، بالتفاعل مع ماضيها وحاضرها بين ثقافتها وثقافات العصر.

## مفاهيم العولمة كما يراها حسن حنفي

إنَّ مفهوم العولمة ليس بمفرده، بل تُصاحبه مفاهيم عدّة أخرى للمساندة، فهو المفهوم الرئيس الذي يحتاج إلى مفاهيم أخرى تجرّه وتصحبه وينزلق عليها. وكلها مفاهيم تنتجها أجهزة الاستخبارات الأمريكية ومراكز الأبحاث التي هي وراء صُنع القرارات في الولايات المتحدة، منها نهاية التاريخ، وكأن الرأسمالية قد انتصرت إلى نهاية الزمان، فالتاريخ توقّف، والزمان انتهى، وعقارب الساعة لم تعد تدور، وحتى لا يبقى أمل في عودة الاشتراكية أو نقد الرأسمالية، مع أن الرأسمالية لم تنتصر، بل النظم الشمولية هي التي انهارت، فهو انتصار سلبي، وبغير مقارنة مع النظم الشمولية، فإنَّ مظاهر التفسخ في المجتمع الرأسمالي يعرفها أهل الاختصاص، زيادة التضخم ومعدل البطالة، والفقر، والجريمة، وأزمة الطاقة، ورفض قيم الاستهلاك، وزيادة معدل الانتحار...

وفي الوطن العربي لا يُوجد إحساس بنهاية التاريخ، بل ببداية التاريخ بعد انطلاق حركات التحرّر الوطني، وبناء الدول الوطنيّة الحديثة، ومظاهر الصحوة الإسلاميّة والمقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين وكشمير وأوروبا الشرقية وأواسط آسيا، واستقلال جنوب أفريقيا، والثورة الإسلاميّة في إيران وإندونيسيا، واستعادة ماليزيا لعملتها

الوطنيّة، والهبّات الشعبية في الوطن العربي والانتفاضة الفلسطينية، وغيرها من مظاهر التحرك والتغيير.

ومن المفاهيم المصاحبة أيضاً العالم قرية واحدة أو العالم قرية شاملة Global village وهي صورة رُمانية لعالم الاتصالات المترابط لرجل الأعمال الذي يستطيع عن طريق وسائل الاتصال الحديثة وشبكات المعلومات والهواتف النقالة أن يشعر بأنَّ العالم كله بين يديه على شاشة صغيرة، بل أن يحول العالم الخارجي داخلها في ما يُسمى بالواقع الممكن Virtual Reality.

ومنها السوق وقوانين السوق، واقتصاديات السوق، الربح والتَّسويق وقيم الاستهلاك والتوزيع. فما زال المشروع الغربيّ يقوم على أكبر قدر ممكن من الإنتاج لأكبر قدر من الاستهلاك لأكبر قسط ممكن من السعادة. والإنتاج مشروط بأزمة المواد الأولية، والطاقة. والاستهلاك مشروط بالتوزيع والأسواق وغياب المنافسة، والسعادة بعيدة المنال. ففي مجتمعات الوفرة والرفاهية مثل المجتمعات الاسكندينافية يُوجد أكبر معدل للانتحار، والجريمة المنظمة والعنف والاغتصاب والعزلة والجنون كلها مظاهر للشقاء. وهذه المظاهر مواكبة للعولمة ومن آثارها.

### خطورة العولمة

ولا يكتفي حسن حنفي بتعريف العولمة وتشريح مضامينها، بل ينبّه لمخاطرها؛ لأنَّ أخطر ما في العولمة ـ في نظره ـ ليس مضمونها بل آثارها الجانبية السلبية، وما تحدثه من ردّ فعل عليها من الحركات الأصولية التي تقف في مواجهة التغريب وقيم الاستهلاك، فَيُشَقّ الصف الوطني، فريق يُخوّن فريقاً، وفريق يكفّر فريقاً، وبدلاً من تطوير

المجتمع وتنميته يتم تطوير النخبة، بينما تظل الجماهير تقليديّة، تطوير قطاع الأعمال في وسط ثقافة تقليديّة محافظة، فتشتد محافظتها يوماً وراء يوم.

ومن آثارها أيضاً ـ كما يرى **حنفي** ـ نهاية الدول الوطنيّة والأيديولوجيات القومية لصالح الشركات العابرة للقارات، والتضحية بالأيديولوجيا لصالح التكنولوجيا، وضياع معالم الهوية والوطنيّة والقومية، فتزداد المسافة بين الأغنياء والفقراء اتساعاً، وكلما ازداد الغنى ازداد الفساد والرشوة وتهريب الأموال إلى الخارج، والتهرب من الضرائب. وإذا كان في العولمة بعض الفائدة الوقتية، فإنها تكون لطبقة واحدة، مرتبطة بالخارج، ولا تنال الطبقات الشعبية إلا الفتات، أما الخدمات، الطرق السريعة والاتصالات فلا تستفيد منها إلا الطبقات المتوسطة كذلك.

## المفاهيم المساعدة لتصدير العولمة إلى الأطراف

ويتمُّ تصدير العولمة من المركز إلى الأطراف عن طريق مفاهيم أخرى مساعدة مثل الحُكم أو الإدارة العليا Governance، المجتمع المدني، الأقليات، حقوق الإنسان، المرأة، صراع الحضارات، ما بعد الحداثة وغيرها من المفاهيم التي ينشغل بها الفكر العربي المعاصر بالشرح والتلخيص والعرض والتأليف، من دون أن يكتب هو نصاً أو يبدع هو مفاهيمه التي تعبر عن مرحلته التاريخيّة، وتترك الآخرين يعلقون عليها ويشرحونها ويعرضونها. فالنص والشرح دلالتان على صراع القوى بين الحضارات. النص أقوى والشرح أضعف، لأنّه يدور في فلك النص، والنص أقوى لأنّه هو الذي يُحدد موضوع الشرح، كما يرى حنفي.

وحسن حنفي في نقده للعولمة، يتّفق مع مشروعه الفكري؛ لأنَّ الحماية من خطر العولمة لا تكون إلا بتقوية الذات من توغّل الآخر، أو تقوية الأطراف مقابل المركز. وتقوية الأطراف تكون بالوحدة وتفعيل الإرادة الوطنيّة، أو تفعيل علم الاستغراب، كما نفهم ضمناً في تصديه لخطرها..

## 9 ـ الموقف من الخطاب الديني المعاصر

عندما كتبنا عن رؤية حسن حنفي تجاه الجماعات الأصولية المعاصرة، رأينا أنّه ينقدها لأنّها في النهاية غيَّبت العقل وأحيت النقل، تمسّكت بالظاهر دون الباطن، أو أعلت من شأن الأول وقلَّلت من شأن الثاني. ولذا فإنّ موقفه من الخطاب الديني المعاصر ينسجم مع موقفه من الحركات الأصولية، وإن كانت لنا ملاحظات نوردها في آخر الكتاب.

والخلاصة فإنَّ حنفي في رؤيته للخطاب الديني المعاصر يرى أنَّ الإسلام واحد، قديم بقدم الزمان وحتى نهاية العالم. فهو دين التوحيد الذي أعلنه كل الأنبياء منذ آدم حتّى محمد عليهما السلام، وهو دين الفطرة التي لا تتغير، دين البراءة الأصلية، دين العقل والعلم، الذي يتوحد فيه الوحي والعقل والطبيعة. فالوحي إنما هو استجابة لمتطلبات الواقع، كما هو معروف من أسباب النزول. الواقع يسأل عن الأهلة والمحيض والخمر والعفو، والوحي يجيب. وقوانين الطبيعة سنن الله الثابتة في الكون يستطيع العقل الوصول إليها بالنظر في آيات الله والتفكر في مظاهر الطبيعة. والعقل ـ كما يقول حنفي ـ هو أول ما خلق الله كما هو معروف من الحديث القدسي المشهور. والعقل الصريح موافق للنقل

الصحيح كما قال ابن تيمية والمعتزلة والفلاسفة والأصوليون. لذلك طالب القرآن بالنظر، وهو أول الواجبات على المكلف، والتَّحدي بالبرهان والحجة والدليل[1].

والتوحيد ثابت إلى الأبد، لا يتغيّر بتغيّر العصور والأزمان. والحقيقة واحدة والاختلاف في تصوراتها. فالعالم له مصدر واحد، وينتهي إلى غاية واحدة. والإنسان له شخصية واحدة، يتوحد فيها العقل والوجدان، والقول والعمل، منعاً لجميع أشكال الازدواجية في السلوك من نفاق وخوف وكذب ومداهنة. والمجتمع واحد، لا تتفاوت فيه الطبقات الاجتماعيّة بين أغنى الأغنياء وأفقر الفقراء. والأمة الإسلاميّة واحدة، لا فضل فيها لعربي على عجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح. والإنسانيّة جميعاً واحدة كما تنص على ذلك آية المباهلة، ودعوة الناس جميعاً إلى كلمة سواء، عبادة الله وحده، وألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. والعبادات ثابتة لا تتغير، أركان الإسلام الخمسة بمدلولاتها الاجتماعيّة، فالشهادة إعلان وبيان دون الكتمان، والصلاة اتصال دائم بالحق، تذكير للإنسان في يومه بالتقوى والخير والعمل الصالح، والصيام إعلان عن قوة الإرادة، والسيطرة على الأهواء والانفعالات وإحساس بالفقراء والمُعدمين، والزكاة مشاركة في الأموال، بين الأغنياء والفقراء ضد الاكتناز من أجل سيولة رأس المال واستثماره في المجتمع لقضاء حاجات الناس، والحج اجتماع سنوي للأمة لدراسة وضعها في التاريخ والتشاور في ما بينها عن أحوال المسلمين وعوامل ضعفها وقوتها، تجمع أممي في عصر التجمعات الكبرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص 13 وما بعدها.

والمقاصد العامة للشريعة ثابتة لا تتغير، حدَّدها الأصوليون بالمصالح العامة التي من أجلها وُضعت الشريعة ابتداء، دفاعاً عن الضروريات الخمسة. فالشرع يدور أينما وُجدت المصلحة، والمصلحة أساس التشريع.

وأحكام التكليف الخمسة باقية إلى آخر الزمان؛ لأنّها تطابق طرق السلوك الإنسانيّ وطبيعته، فالواجب ما يفعله الإنسان ضرورة، لأنّه يحقق النفع دون الضرر، وعكسه الحرام الذي لا يفعله الإنسان ضرورة لأنّه يحقق الضرر دون المنفعة، والمندوب ما يفعله الإنسان اختياراً طلباً للمنفعة، والمكروه ما لا يفعله الإنسان اختياراً تجنباً للضرر، والمباح أو الحلال أو العفو هو ميدان اختيار الإنسان الحر بين الفعل والترك، أفعال الإنسان الطبيعيّة التي لا مدح ولا ذمّ عليها.

وأحكام الوضع في الشريعة باقية؛ لأنّها هي الأسس الوضعيّة التي تقوم عليها الشريعة، الحقوق والواجبات. فكل الأحكام لها أسباب وشروط وموانع. فالحرية سبب المسؤولية، والطهارة شرط الصلاة، والجوع أو البطالة أو عموم البلوى موانع من تطبيق حد السرقة، والعزيمة والرخصة يكشفان عن أنّه لا يجوز تكليف ما لا يطاق، والله يُحب أن تُؤتى رُخصه كما تُؤتى عزائمه، رفعاً للحرج عن الناس. والأفعال تتراوح بين الصحة والبطلان، الصحة مشروطة بالنية، والبطلان بفقدانها. هذه هي ـ كما يرى **حنفي** ـ الثوابت في العقيدة والشريعة التي لا تتغير بتغيّر العصور والأزمان، يتفق عليها جُمهور العقلاء، مسلمين وغير مسلمين، وتجعل الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان، من اقترب منها يكن أقرب إلى الإسلام مضموناً وجوهراً ومن ابتعد عنها يكن أبعد عن الإسلام مُسلماً كان أم غير مسلم.

## التدرج في التطبيق

من خلال هذا التصور المبدئي والشامل ينطلق حسن حنفي ليعلن عن فلسفته ورأيه حول الخطاب الديني المعاصر، وذلك في زمن تعددت فيه الدعاوى لتجديد الخطاب الديني من أسر التقليد في الفروع، ليُؤكد على أهمية التدرج أي التدرج في تطبيق الدين، لأنّ هذه الثوابت في العقيدة والشريعة تأخذ دلالات متغيرة في كل عصر. فالتغير أيضاً سُنة الكون، والله كل يوم هو في شأن، والتغير في جوهر الشريعة بدليل النسخ من أجل قياس الحُكم على القدرة والأهلية، فلا يكون واسعاً خفيفاً أو ضيقاً ثقيلاً، وأخذاً بالتدرج في التطبيق حتّى يوازي الحكم درجة التغير الاجتماعيّ.

وتغيير الواقع خُطوةٌ خيرٌ من لعنِه وإدانتِه والخروج عليه وتكفيره؛ لذلك كان القياس أو الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع مثل الكتاب والسنة والإجماع، ويعني أنَّ الوقائع المتجددة والظروف المتغيرة التي تشارك الوقائع الأصلية في العلة وتشابهها، فإنها تأخذ الأحكام نفسها، فإذا كانت الأصول ثابتة فإن الفروع متغيرة، وإذا كانت النصوص متناهية فإنَّ الوقائع لا متناهية، لذلك يُسمي محمد إقبال الاجتهاد مبدأ الحركة في الإسلام.

بل إنَّ القرآن نفسه نزل منجماً على فترات، مواكباً للتغير في الحوادث والوقائع وموافقاً للزمن. وقد كان الكفار يتمنون لو أنزل جُملة واحدة حتّى يَقْدُم ويسبقه العصر. بل إنَّ الوحي كله منذ آدم حتّى محمد عليهما السلام نزل على فترات، مستجيباً لضرورات كل عصر، من التوراة والزبور والإنجيل والقرآن، وصحف إبراهيم وموسى وعيسى

ومحمد، فالزمان يتغيّر، وأساليب الوحي وطُرقه تتغير، حتّى يعطينا الله مثلاً في التغير، فالغاية تحقيق الكمال الفردي والاجتماعيّ، وإعلان استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، كما يؤكّد حنفي.

بل إنَّ الأصوليين جعلوا إجماع العصر السابق غير مُلزم للعصر اللاحق، تأكيداً على تغير المصالح من عصر إلى عصر. وأعلن الإمام مالك المصالح المُرسلة، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وأعلن غيره الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب من أجل تأكيد ضرورة الاجتهاد في كل عصر. فالعلماء ورثة الأنبياء، وإيمان المقلد لا يجوز. وقد قام الإصلاح الديني كله مُنذ الشوكاني على نبذ التقليد وإعمال الاجتهاد.

والاجتهاد بطبيعته يتضمن تعدد الآراء، فالكلُّ رادٌّ والكل مردود عليه إلا الرسول(ص). والاختلاف حقّ شرعيّ. وللمخطئ أجر وللمصيب أجران، فلا احتكار لرأي، ولا تسلط لاجتهاد على آخر. التعددية الفكرية أساس الحضارة الإسلاميّة وسبب ازدهارها، فهناك مذاهب فقهيّة مختلفة، ومدارس فكرية فلسفية متعددة، طُرق صوفية متباينة، وفرق كلامية بالعشرات، والحوار بينها شرعيّ من دون تكفير أو تخوين كما يؤكّد حنفي.

بل إنَّ إبليس قد حاور واعترض وقبل الله منه ذلك. بل لقد أصبح الاختلاف موضوعاً لعلوم بأكملها، علم الجدل والمناظرة، وعلم التعارض والتراجيح. ولا تتغير الظروف والعصور والأحوال وحدها، بل تتغير المراحل التاريخيّة كلها، فمنذ ألف عام لم تعد الأمة كما كانت منتصرة مُبدعة، بل أصبحت مهزومة ناقلة. كنا فاتحين ـ كما يقول حنفي

ـ فأصبحنا مُحتلين. كنا صُناع حضارة ذاتية، فأصبحنا مستهلكين لحضارة غيرنا. لقد تغيرت روح العصر، من طموح إلى قناعة، ومن قمم الجبال إلى سفوحها، ومن فتح العالم القديم في مركزه إلى التقوقع في الأطراف.

وكما ظهر الإسلام قديماً وارثاً لإمبراطوريتي الفرس والروم، فإنَّ الإسلام يبرز من جديد في نظام عالمي جديد ذي قطب واحد. وكما ورث الإسلام قديماً المستعمرات الرومانية في أفريقيا وآسيا، فإنَّ الإسلام حالياً يوحِّد القارتين، ويحاول الغرب استعادة مَجده في الأراضي الإسلاميّة بداية من فلسطين، فماذا يفرض ذلك على الأمة، علماء وقادة، من تغير في العلوم الإسلاميّة والاجتهادات الفقهيّة؟

ألا يكمن في التوحيد ـ وكما قال الصوفية ـ تمثل الصفات الإلهية والتحلي بالأسماء، وجعلها مُثُلاً للإنسان يسعى نحوها إذا ما كان راغباً في الكمال؟ فبدلاً من الأمة الجاهلة تصبح عالمة، وبدلاً من العجز تُصبح قادرة، وتتحول من الموت إلى الحياة، ومن الصمم والبكم والعمى والهوى إلى السمع والبصر والكلام والإرادة. ونتصور التوحيد كما هو في القرآن الكريم فعالاً في العالم ومحركاً للشعور، وقريباً من الحرية للخائف، والطعام للجائع ﴿فَلْيَعْبُدُواْ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣ ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾، بل يُصبح التوحيد ـ في نظر حنفي ـ أساس مجتمع تذوب فيه الفوارق بين الطبقات دون قصور مُشيدة من الإقطاع وآبار معطلة للناس... وتعتزّ الأمة بحريتها وقدرتها على الفعل، فتكسب أفعالها، وتتخلى عن سوء فهمها للقضاء والقدر، كما حاول الأفغاني من قبل.

## إعادة أوليات الفقه

يُريد حسن حنفي بعد عرضه للتنوع والثراء الذي يكمن في الإسلام الإشارة إلى الترتيب الحقيقيّ لفقه الأوليات، والذي هو حقيقة الخطاب الديني الذي يجب أن يكون في الزمن المعاصر؛ لأنّ الأمة تحتاج لإسلام مُعاصر، يربطه حسن حنفي بالعالم الراهن والتحديات التي تواجه الأمة. ويُمكن ـ حسب حنفي ـ إعادة الأولويات في الفقه القديم، للمعاملات على العبادات، فلا أحد الآن يجهل العبادات، ولكننا ما زلنا نتساءل عن المعاملات المصرفية والعلاقات الدولية وملكية الأراضي المستصلحة والقطاع العام، وحرية السوق، والاشتراكية.

ألا يمكن تجاوز فقه الغنائم والعبيد والإماء والصيد، بعد أن تجاوزه الواقع فأصبح بلا دلالة؟ ألا يمكن التحول من أشكال الزراعة والتجارة الأولى من مزارعة ومآجرة وأسواق ومقايضة، إلى أشكال الصناعة والتعدين؟

وما زالت هناك ـ كما يرى حنفي ـ أبواب في الفقه عصرية مثل الركاز والحمى والإقطاع، فالركاز ما في باطن الأرض من ثروات لا تجوز الملكية الفرديّة فيه، والحمى والإقطاع أشبه بالقطاع العام والمصالح العامة، وتلك تحتاج لفقه عصري متنوع وخصب.

## الإسلام المعاصر

يرى حسن حنفي أنّ الإسلام ليس كما تراه الجماعات الأصولية أو التي تُسمي نفسها بالسلفية، ولا هو الإسلام الذي تروِّج له السلطات الحاكمة، ولا فقهاء السلاطين ووعاظ الملوك. الإسلام العصري في نظره هو: هو الإسلام العصري الحديث المتجدد الذي حاوله

المصلحون. الإسلام الذي يدخل في تحديات العصر الداخلية والخارجية والقادر على إقالة الأمة من كبوتها، وجعلها أمة مستقلة مُبدعة وناهضة، حتّى لا يتحوّل بعضهم بعيداً عن الإسلام، ذاهباً إلى الأيديولوجيات السياسيّة المعاصرة، رأسمالية أو اشتراكية يجد فيها الخلاص، فيضطر بعضهم الآخر إلى الانكفاء على التراث القديم كرد فعل متمسكاً به حفاظاً عليه. والأمة في كلتا الحالتين هي الخاسرة، وهي المعركة الدائرة الآن بين السّلفيين والعلمانيين، الأصوليين والتنويريين إلى حدٍّ سفك الدماء.

إنَّ الإسلام العصري كما يقول حنفي: هو القادر على الدفاع عن حرية الناس من دون خوف أو إرهاب أو تعذيب أو نفي أو قتل. فالحرية ليست جريمة، بل هي حقّ يكفله الإسلام. وكل نفس بما كسبت رهينة. بل إن الشهادة هي تأكيد على الحرية، حرية الرفض لما هو قائم ـ لا إله ـ لكل آلهة العصر المزيفة من جاه وسلطان وثروة وشُهرة، من أجل أن يتحرّر الوجدان البشري ويعلن عن ولائه لله الواحد الحق، المبدأ العام الذي يتساوى أمامه الجميع (إلا الله)[1].

فالعالم هو الشاهد والشهيد. هو الذي يتكلم ويسمع ويبصر ويريد. والله أكبر على كل من طغى وتكبّر، الله أكبر قاصم الجبارين، والله أكبر فوق كيد المعتدي.

والإسلام الذي يريده العصر هو الذي يتساوى فيه الجميع في حقهم في التوزيع العادل للثروة الوطنيّة. فالأمة فيها أغنى الأغنياء وأفقر

---

(1) حسن حنفي، **مقال عن الإسلام العصري**، جريدة الزمان، العدد 1324، بتاريخ 28، 29/ 9/ 2002م.

الفقراء. وليس منا من بات شبعانَ وجاره طاوٍ. وفي أموال الأغنياء حق معلوم للسائلين والمحرومين غير الزكاة، فالزكاة بداية وليست نهاية، علامة على العدالة الاجتماعيّة ضد اكتناز المال دون دورانه واستثماره في المجتمع. هو الإسلام الذي يُراعي حقوق الأغلبية الصامتة، المعدمين والمعذبين في الأرض، بعد أن تضخمت الثروات في أيدي القلة، على عكس ما حذَّر منه القرآن الكريم في ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾.

والإسلام العصري هو القادر على المساعدة على التنمية المستقلة. فليس من المعقول أن يضرب المثل ببعض البلدان الإسلاميّة بأنها تحت خط الفقر أو على خط الفقر، وأنها ما زالت تعتمد في غذائها وسلاحها على الخارج، فتصبح إرادتها الوطنيّة مُرتهنة بأيدي الدول الكبرى المانحة للمساعدات. والإسلام جعل كل ما في الأرض مسخّراً للإنسان. وخلق الله الأرض ليستعمرها ويعمرها، يركب الفُلك في البحر، ويبني المساكن، ويشق التِّرع، ويبني السدود، ويصطاد من البر والبحر. فالأمة الإسلاميّة الآن لا تأكل من عمل يدها، ولا تُحارب بسلاح صنعته، تدافع به عن نفسها، وتستهلك عِلماً لا تبدعه بل تنقله، وبالرغم من الاستقلال السياسيّ زادت التبعية الاقتصادية والثقافيّة.

الإسلام الذي يريده الناس هو القادر على أن يُعبّر عن الهوية الإسلاميّة الممتدة في التاريخ، الهوية المتجددة، الإسلاميّة المعاصرة، حتّى تشق الأمة طريقها بين هذين الطرفين، المحافظة القديمة التي تُضحي بالحاضر من أجل الماضي، والعلمانية الغربيّة الحديثة التي تضحي بالحاضر من أجل المستقبل. هو الإسلام القادر على عقد مصالحة وطنيّة تاريخية بين علمانية النخبة وإسلاميّة الجماهير. هو

الإسلام القادر ـ كما يرى حنفي ـ على الحوار الوطني بين الإخوة الأعداء، متجاوزاً الصراع على السلطة، تحسمها الانتخابات الحرة، والاختيار الحر الديمقراطي لجماهير الأمة. هو الإسلام القادر على تجاوز عقدة النقص عند المعاصرين تجاه الماضي وعظمة الأسلاف، وتجاه المستقبل وسيطرة الغربيّين على مقدراته.

الإسلام الذي يريده الناس هو القادر على توحيد الأمة مرحلياً، ابتداء من توحيد القطر وصهر الأعراق والأجناس فيه باسم وحدة العقيدة ووحدة الوطن ووحدة اللغة والثقافة والتاريخ.

هذا هو الإسلام العصري الذي يرى حنفي أنّه يحمي الأمة من الضياع في نظام العالم الجديد الذي يضعه الآخر تأكيداً على علاقة المركز بالأطراف. مستقبل العالم بيد القُطب الواحد الذي يستغل المنظمات الدولية لصالحه. وبالتالي تنتهي قصة عصر التحرّر الوطني التي ملأت أسماع الدنيا في الخمسينيات والستينيات، ويلحق القرن الواحد والعشرون بالقرن الماضي، ويرث الاستعمار الجديد الاستعمار القديم، وتتوب الشعوب العربيّة الإسلاميّة عما اقترفته من آثام التحرّر والاستقلال.

يستطيع الإسلام العصري ـ كما يؤكّد حنفي ـ أن يعطي الأمة الأمل المفقود، وأن يردَّ إليها الكرامة الضائعة، وأن ينتشلها من حالة الإحباط واليأس العامة. يستطيع أن يعطي الشباب مُثُلاً، وأن يجند الأمة نحو قضية، وأن يجدد لها مشروعها القومي الحديث استئنافاً لطموحات محمد علي وعبد الناصر، بدلاً من الهجرة إلى الخارج أو الهجرة إلى الداخل أو تفكك الأوطان.

يستطيع الإسلام العصري المساهمة في صنع مستقبل أفضل للعالم، وأن يعطي نموذجاً فعلياً للتحدي بالفعل وليس بالقول، ابتداء من المصالحة الوطنيّة بين فرق الأمة في الداخل في نظام تعددي حر ديمقراطي وجبهة وطنيّة متحدة تحقق المشروع القومي، هو الإسلام القادر على مخاطبة الناس، الحامل لمصالحهم، الحامي لمستقبلهم، ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[1].

إنَّ حنفي وهو يتحدث عن الإسلام العصري، فإنه يعرض مشروعه الفكري التحرّري، الذي تقوم أسسه كما ذكرنا على ثورة العقيدة وفلسفة العقل ولاهوت الحرية. إنّه يريد خطاباً دينياً معاصراً يتجاوز حوارات الماضي الفقهيّة، ويتجاوز الخلافات المذهبية، ويُركز على روح الدين الذي يريد من المسلمين الوحدة ضدّ ما يُهدّد وحدتهم كأمة وكأفراد، كدين ومذاهب، كجغرافيا وتاريخ؛ وهذا هو الأصل في الدين. هذا هو موقف حنفي من الخطاب الديني وفي طياته يتشكل مشروعه التغييري والنهضوي..

## 10 ـ المقاومة

المقاومة عند حسن حنفي هي القدرة على تحريك الواقع من خلال مفهوم النص، أو من خلال التأويل للنص بما يفيد في إحياء ثقافة المقاومة، ليصل إلى أنَّ الذي يقود المقاومة هو لاهوت التحرير، الذي يرتبط بالوعي المقاوم، فلا بديل عن الوعي السياسيّ، والوعي الديني

---

(1) حسن حنفي، **مقال لاهوت التحرير**، جريدة الزمان، العدد 1269، بتاريخ 25/ 7/ 2002م.

الثوريّ. وهو ينقد كل الفرق التي لا تأخذ بالمنهج المقاوم، أو تلك التي في ثقافتها بعض السلبية، فيذكر موانع المقاومة وطرق التخلص منها في الآتي[1]:

1 ـ ورثنا من التصوف المقامات والأحوال والطريق الصاعد إلى الله، فراراً من العالم وهرباً إلى الله. وتغلغلت مقامات الصبر والتوكل والورع والزهد والرضا والقناعة في أمثلتنا العامية وثقافتنا الموروثة، وملأت الأغاني الشعبية والمواويل وسير الأبطال، في حين أن المقاومة تقوم على أنَّ للصبر حدوداً ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾، وعلى التمييز بين التوكل الذي يستدعي العمل والجهد والتواكل أو الاتكال الذي ينتظر الفرج، وعلى الغضب والتمرد والثورة والاعتراض والرفض، وليس على الإعراض عن الاعتراض وهو أحد تعريفات التصوف، وفرق بين الزوايا والرباط، بين القاعدين والمُقاتلين.

في حين أنّ المقاومة ـ في نظر حنفي ـ تقوم على تحليل حال الأمة، وأوضاعها الاقتصادية والاجتماعيّة وليس فقط أحوال الأفراد. المقاومة صراع في المجتمع. والتاريخ يبدأ من وعي الفرد إلى وعي الجماعة. تقتضي ثقافة المقاومة فك هذا الارتباط بين أيديولوجية السلطة وإيديولوجية الطاعة من أجل الرقابة على السلطان وتثوير الجماهير. تقتضي المقاومة التحرّر من القهر الداخلي والخارجي، وثورة الناس على الحاكم الظالم في الداخل والمحتل في الخارج. وفي الموروث القديم طاعة الإمام جزء من

(1) حسن حنفي، **من مانهاتن إلى بغداد**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، ص64.

طاعة الله مع إساءة تأويل ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾. وتُروى أحاديث مُرسلة عن ضرورة قتل الخارج على طاعة الإمام، لكنّ فيها أيضاً ثقافة الثورة على الإمام، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة حتّى لا يستبد أحد بالناس. ومن يقاوم في الداخل قادر على المقاومة في الخارج، وتحرير الذات أولاً يأتي قبل التحرّر من الآخر.

2 ـ ما يمنع من المقاومة ـ في نظر حنفي ـ هو التصور الحرفي للنص. ولقد عُرفت حضارتنا بأنها حضارة كتاب، وأنَّ ثقافتها ثقافة نص، وأننا في تفسيرنا عبدة الحرف، نُفسر النص ولا عبرة بالمصالح العامة، وحتى لو نشأ من تفسيرنا الضرر، نأخذ بظاهر النص دون تأويل، حتّى ولو وقعنا في التجسيم والتشبيه في العقائد، وفي التشدد والإضرار بمصالح الناس في التشريعات، وكأن النص هو الغاية وحياة الناس وسيلة، وأعطينا الأولوية للنص على الواقع، وللحرف على الروح، وأخرجنا النص من سياقه الداخلي والخارجي. وقد ترسبت هذه الأولوية في وجداننا الثقافيّ، فأعطينا الأولوية أحياناً للأيديولوجيات على المقاومة، وللإطار النظري على التغيير الفعلي، فأصبحت المعركة بين الأيديولوجيات المختلفة، بدلاً من الصراع بين قوى المقاومة وقوى المحتل.

إنَّ ثقافة المقاومة تُعطي ـ حسب **حنفي** ـ الأولوية للواقع على النص، كما هو الحال في أسباب النزول. الواقع يسأل والوحي يجيب. وحتى لا يكون سؤال لا يكون جواب. بل إنَّ النص يتغيّر

بتغيّر الواقع والزمان والمكان، وكما هو الحال في الناسخ والمنسوخ، ومن ثم هناك حدود للمداخل الأيديولوجية للمقاومة، لا يهم نصوصها بل أفعال متمثليها. لا يوجد صدق نظري للنص الاجتماعيّ، بل هناك صدق عملي (مدى تأثيره وفاعليته) ومن ثم تراجعت الاختلافات النَّصية بين فصائل المقاومة الفلسطينية لصالح الشهادة والنضال اليومي ضد الاحتلال، لا فرق بين الحركة الإسلاميّة حماس والجهاد، وبين الحركتين القومية والماركسيّة. المقاومة حركة تلقائية في التاريخ تبدأ من رفض الذات العبودية، ورفض المجتمع التسلط، ثم تُدوّن النصوص بعد ذلك، المقاومة ـ كما يؤكّد حنفي ـ سابقة على النص، والنص يُدون خبرة المقاومة للأجيال القادمة.

3 ـ يزيد الوقوع في حرفيّة النصوص وأولوية الأيديولوجيات المغلقة سيادة العلوم النقلية الخمسة على ثقافتنا الشعبية، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، علوم القرآن كما حدّدتها الكتب القديمة مثل السيوطي والزركشي وهي تتضمن تفصيلات عن نزول القرآن وكيفيته، والمكّي والمدني، والبدوي والحضري، أول ما نزل وآخر ما نزل منه، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وبعض المبادئ اللغوية، في حين تقتضي ثقافة المقاومة، تحديد الصِّلة وظيفياً بين الوحي والواقع وأنماط وطرق وآليات تغييره، وكيفية إدارة الصراع مع المشركين والمنافقين والحانثين بالعهود مثل اليهود، حتّى تقوم ثقافة المقاومة على منطق للجدل. ولا يُوجد كتاب يُمكن أن يُستنبط منه حكم بتحريم الصلح مع إسرائيل مثل القرآن الكريم.

4 ـ قامت علوم الحديث على جمع الروايات، ومن ثمَّ صحة المتن بصحة السند. وانتشرت بعض أخبار الآحاد، ما قد يكون له أثر سلبي على المقاومة، مثل حديث رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، وشرح الجهاد الأكبر بأنه جهاد النفس. وقد نبّه الفكر الإصلاحي المعاصر عند المودودي وحسن البنا وسيد قطب على خطورة مثل هذه الأحاديث على حركات التحرّر الوطني، لذلك تقتضي ثقافة المقاومة ـ في نظر حنفي ـ تنقية الأحاديث من هذا النوع الذي قد يكون له مردود سلبي على المقاومة وإبراز الأحاديث التي تحث على المقاومة، وما أكثرها، وأشعار المقاومة وما أكثرها في أدب المقاومة، والرسول(ص) قدوة ليس فقط في السلوك الفردي، ولكن أيضاً في كيفية إدارة الصراع وكسب المعارك والانتصار على الأعداء.

5 ـ لقد اعتمدت علوم التفسير ـ كما يرى حنفي ـ على العلوم القديمة ونشأت عليها، فنشأ التفسير التاريخيّ كتفسيري الطبري وابن كثير اعتماداً على علوم التاريخ التي تعتمد في ذلك العصر على الروايات، والتفسير اللغوي اعتماداً على علوم اللغة مثل إعراب القرآن للزجاج، والتفسير الفقهيّ اعتماداً على علوم الفقه مثل أحكام القرآن للقرطبي، والتفسير الكلامي الاعتزالي مثل الكشاف للزمخشري، والتفسير الإشاري مثل لطائف الإشارات للقشيري، والتفسير الإصلاحي مثل تفسير المنار لرشيد رضا وفي ظلال القرآن لسيد قطب.. إلخ، ولم ينشأ حتّى الآن التفسير الثوريّ الاجتماعيّ، الذي يصف نشأة المجتمع الإسلاميّ الأول وتطوره وصراعاته، التفسير الذي يضع النصّ في أتون الصراع الاجتماعيّ

والسياسيّ، ويُبيّن كيف كان الوحي حركة مقاومة في التاريخ، وإبراز مفاهيم الأرض والمقاومة.

6 ـ كما تمّت صياغة السيرة القديمة على نمط حياة يسوع المسيح، ولادته وحياته ومعجزاته وقوته، بما يُثير الانتباه ويستثير الخيال ويدعو إلى الإعجاب والانبهار بعظمة الرسالة وقدر الرسول(ص). صحيح أنَّ المقاومة تحتاج إلى قيادة، بل وإلى بطولة، ولكنّها تحتاج أيضاً إلى تنظيمات شعبية وقواعد جماهيرية، ومن ثم تحتاج المقاومة إلى إعادة بناء علوم السيرة بحيث يتم التحول فيها من الشخص إلى المبدأ، ومن الرسول إلى الرسالة، ومن البطل إلى البطولة. إنَّ حسن حنفي يربط الماضي بالحاضر والمستقبل، ويجعله ضمن إطار لاهوت التحرير الذي يقوم على ثورة العقيدة، وذلك بالعمل على تفكيك الأسباب المانعة للمقاومة حتّى لو اتخذت الأسباب الدينيّة في تصوراتها غير المقاومة، ثم يطرح حسن حنفي رؤيته لإعادة بناء الوطن العربي في مرحلة ما بعد العدوان على فلسطين، والعراق، ويبين أسباب العجز العربي، وحصار النظم العربيّة بين المطرقة والسندان، مطرقة الخارج بالتبعية له، وسندان الداخل في قهر الشعوب[1].

## بين الإرهاب والمقاومة

يرى حنفي أن ثقافة المقاومة تتطلب تحديد مَنِ الفاعل، ومن هو المفعول به، مَن الذي يُرهب ومَن الذي يقاوم. كما يفرق بين مفهومي

---

(1) المصدر نفسه، ص 123 وما بعدها

الإرهاب والمقاومة، وذلك حسب رؤيته الفكرية، ونقد ما يُوجه للمقاومة الإسلاميّة من هجوم غربيّ، لأنّ الاتجاه الواحد في العلاقات في الثقافة الغربيّة لا يميز الإرهاب وحده، بل ينطبق على باقي المفاهيم التي أفرزها الغرب في السنوات الأخيرة مثل العولمة، والتي تعني فقط توحيد المركز دون تفتيت الأطراف، وحقوق الإنسان التي تعني فقط الفرد وليس الجماعة، الإنسان وليس الشعوب، وصدام الحضارات الذي يصف لحظة واحدة في تفاعل الحضارات لحظة الصراع، ويستبعد لحظات أخرى من حوار الحضارات مثل الحضارة الإسلاميّة في الأندلس غرباً وفي بغداد والبصرة شرقاً. فالغرب يستعمل المفاهيم التي يُنتجها بمعنى واحد وفي اتجاه واحد، يعبر بها عن وجه نظره الأحادية، من المركز إلى الأطراف، ومن الأنا إلى الآخر، كنوع من النَّرجسية، وهي الحضارة التي تزهو بالتعددية، وتفخر بالرأي والرأي الآخر، وتعتزُّ الأحكام في الداخل، أما في الخارج فهي تُطلق الأحكام وتتعصّب لها، وتصبح من ملاك الحقيقة المطلقة أسوة بالأصوليين الذين تحاربهم. .

ومن مظاهر هذه الازدواجية في مفهوم الإرهاب ـ حسب **حنفي** ـ، عدم التمييز بين الإرهاب والمقاومة، فالإرهاب عمل غير مشروع، محاولة قضاء طرف على الطرف الآخر، كما يفعل الكيان الصهيوني في فلسطين؛ أما المقاومة، فتحمل مشروعاً ضد الإرهاب مثل المقاومة الفلسطينية في الأراضي المحتلة. لذلك ميزت أدبيات العُنف في أميركا اللاتينية بين العُنف القاهر والعُنف المُحرر، الأول السبب، والثاني هو النتيجة، الأول هو الفعل والثاني هو رد الفعل، الأول تمارسه الدولة والجيش وأجهزة الأمن والإقطاع، والثاني يحدث عند الفلاحين والعمال والمثقفين. ويرى **حنفي** أنّه عادة ما تُلصق تُهمة العنف بالأفراد أو

الجماعات أو التنظيمات السرية التي تُلقي المفرقعات أو التي تقوم بالاغتيالات ولا تلصق بالدولة والنظم السياسيّة. الإرهاب الأول غير مشروع، بينما الإرهاب الثاني مشروع، الأول يُعاقب عليه القانون، والثاني يسمح به القانون، الأول ضد الدستور والثاني سياسة عُليا. والغريب ـ يقول **حنفي** ـ: أنّه مهما بلغت قوة إرهاب الأفراد، فإنه أضعف بكثير من إرهاب الدولة.

وأخيراً يعطي **حنفي** قضية الأمن القومي العربي أهمية كبيرة حيث يتجاوز في مفهومه حدود الوطن العربي إلى دول الجوار. فالقومية العربيّة ليست محددة بالجغرافيا، بل بالثقافة والأمن. فالثقافة الإسلاميّة تجمع بين العرب ودول الجوار في أفريقيا وآسيا، وفي الوقت الذي ينحسر فيه المدّ القومي العربي، يتضح نطاق الصحوة الإسلاميّة في محاولة أخذ الدور والوظيفة وكذلك استجابة للتحدي المفروض على الأمة من قبل الإمبراطورية الأميركية الإسرائيلية[1].

(1) المصدر نفسه، ص 164

# الفصل الخامس

# معارك حسن حنفي الفكرية

لم يدخل حسن حنفي في معارك فكرية بالمعنى الحقيقيّ للمعركة الفكرية، أي القائمة على الفعل وردّ الفعل، ثم ردّ الفعل على الرد الآخر، كما لم يجلس يوماً مناظراً أيَّ مخالف له في الرؤية والرأي والاجتهاد، ولكنّا أسمينا هذا الفصل بالمعارك الفكرية مجازاً، وذلك لإظهار الآثار الفكرية التي تركتها أعماله على الساحة الفكرية العربيّة سلباً وإيجاباً. فأعماله التي تنحاز للعقل على حساب النقل، للتأويل على حساب التنزيل، لا بدّ وأن تُثير حنق التقليديين من رجال الدين. لقد هاجم حنفي رجال الدين، الرسميين منهم على وجه الخصوص، وقال عنهم إنهم هم الذين يُنشئون خطاب التأليه الذي يُعظِّم السلطان، كامل الأوصاف، فلا فرق عندهم بين صفات الله وصفات السلطان. في المقابل بحث حسن حنفي عن علماء الدين الأحرار في هذا العصر، فلم يجدهم، ما دفعه للتساؤل: هل يتحرك علماء الدين الأحرار، كما تحرك الأفغاني، وعبد الله النديم، ومعه رواد النهضة الأوائل. فما زالت منزلتهم في أعين الناس كبيرة، رغم انتشار فقهاء السلطان. وهل يعود

الدين كحركة تحرّر عربيّة ثانية، بعد أن تولدت عنه حركة التحرّر العربي الأولى، وبعد أن تم إقصاء الحركات الإسلاميّة بين الحركتين، في النصف الثاني من القرن العشرين؟

هذا النقد أوغر صدور فقهاء السلطان عليه، وجعلهم يتربَّصون به الدوائر، بالإضافة إلى قوله إن رجال الدين بشر في النهاية، وهم موظفون في الدولة، ويأتمرون بأمرها، يُبررون للسلطان قراراته، ويُضفون الشرعيّة على أفعاله سلماً أو حرباً، اشتراكية أو رأسمالية، كما تستفيد السلطة السياسيّة من فتاواهم للسيطرة من خلالها على الرأي العام وإضفاء الشرعيّة على السلطة إذا ما نقصتها الشرعيّة وأتت بانتخابات مزيفة، واتخذت قرارات واتبعت سياسات ضدّ مصالح الشعوب، وقامت ضدها الهبّات الشعبية، وهنا ـ كما يرى **حنفي** ـ كانت السلطة الدينيّة تتصدَّى لمطالب الناس بالدعوة إلى طاعة أولي الأمر ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾.

منذ زمن بعيد، والشرعيّة السياسيّة العربيّة ـ الإسلاميّة تستمدّ شرعيّتها من الشرعيّة الدينيّة. ولم تتخلَّ الشرعيّة الدينيّة عن الشرعيّة السياسيّة، منذ عهد معاوية بن أبي سفيان حتّى الآن، وكأنّ الشرعيّة الدينيّة كانت بمثابة عمود وسط في الخيمة السياسيّة العربيّة، إذا ما نُزع، سقطت الخيمة السياسيّة على رؤوس أصحابها. وفي هذا يقول **حسن حنفي**: «إنَّ الشرعيّة الدينيّة في الغالب هي أساس الشرعيّة السياسيّة، كما كان الحال في العصر الوسيط في الغرب، الإمبراطور البابا، والبابا الإمبراطور، الكنيسة والدولة سلطة واحدة، وملكوت السماوات وملكوت الأرض في يد مُمثل السماء على الأرض. وهكذا يحكم

الأمواتُ الأحياء، يحكمنا الموتى من القبور أو المبعوثون من القبور، ويستمدّ الأحياء سُلطانهم من الأموات، وقد كانت عبادة الأسلاف من مظاهر التدين عند بعض الشعوب» [1].

وما زاد في غضب رجال المؤسسة الدينيّة العربيّة، حديث حسن حنفي عن الحضارة العربيّة ـ الإسلاميّة، وتعريفه لها بأنها حضارة نص، وليست حضارة عقل. وحسن حنفي لا يضع اللوم في قصور حضارتنا على النص، أياً كان هذا النص، ولكنّه يضع اللوم، كل اللوم، على رجال الدين، الذين يُنطِقون النص ويفسرونه ويُؤوّلونه بما يتفق وأهواءهم ومصالحهم السياسيّة والمالية، فالنص كما يقول حسن حنفي، يقوم فقط بدور الافتراض الذي يمكن التحقق من صدقه في التجارب الإنسانيّة الفرديّة والجماعية، النص يُقيّد ـ فلا اجتهاد مع النص ـ، والتأويل يُحرر، فهناك اجتهاد في فهم النص. وقد سارت بيننا بعض الشائعات، من أنَّ السلف لم يتركوا للخلف شيئاً، بل إن الخلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وهناك الفرقة الناجية الواحدة، هي فرقة الدولة الأموية، فرقة السلطان في مُقابل الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة، الأولى في الجنة والثانية في النار، ومن عصى الأمير وفارق الجماعة فهو كافر مُرتد يجب قتله.

ويؤكّد حسن حنفي أن كل هذه الأدبيات التي استقرت في التاريخ، لها ما يعارضها في القرآن، والحديث، وأصول الفقه، فاختلاف الأئمة رحمة، والصواب مُتعدد، والكل رادّ، والكل مردود عليه، وقد خُلق البشر مُتعددي المشارب، والمناهج، والمآرب، والألسنة، للتعارف،

(1) حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص 137.

وللإثراء المتبادل. ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنّه جعلهم مختلفين، وهذا يختلف كل الاختلاف مع التصورات الدينيّة التي يقدمها شيوخ التقليد.

لقد كانت المعارك الفكرية التي خاضها حسن حنفي تبدأ من جانبه هو. صحيح أنّه يكتفي بالقول دون الدخول المستمر في أي معركة، ولكنّه على العموم هو الذي بدأ. لقد اكتفى حسن حنفي بالكتابة أو القول، ومهاجمة رجال الدين بسبب تصوراتهم السياسيّة والدينيّة، ثم ترك لهم ردود الأفعال، يقول ويردُّون، ينفعلون ولا ينفعل، يهجمون عليه فلا يرد، مكتفياً بما قاله أو كتبه؛ وذلك لأنّه يعلم جيداً أن أيّ معركة تنتقل ساحتها للعامة فإنَّ الفشل مصيرها، لأنّ أهل النقل بصفة عامة يفوزون لأنّهم يستعدُون العامةَ على أهل العقل والنظر، ولأنّه يعتبر نفسه من أهل الاعتزال، فقد كان يعلم أنَّ «الناس واقعون تحت سلطان المحدِّثين وأمثالهم من الفقهاء، وظلوا تحت هذا السلطان منذ عهد المتوكل. . . . فقصارى جهد المجتهد أن يُخرِّج أقوال الأئمة قبله على أصول آفاقه. . . فهذه طبائع العلماء منذ عهد المتوكل، تسليم بالقضاء والقدر، وتسليم بما كان وما يكون، وتقليد للسابقين، وتقليد في الفتاوى والآراء»[1].

لقد وعى حسن حنفي أنَّ فترات الوعي الإسلاميّ قليلة في التاريخ، وأن كل المشاريع التنويرية السابقة عليه باءت بالفشل، لأنَّ المحافظين وأهل النقل فازوا عليهم في النصف الأخير من القرن العشرين. ثم جاء ظهور الحركات الإسلاميّة لتستعدي العامة على أصحاب الدعوات التنويرية فكفّروهم جميعاً، كفّروا محمد عبده وطه حسين وعلي عبد

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج2، ص 586.

الرازق وقاسم أمين وغيرهم، ولأنَّ هؤلاء السابقين ماتوا فإنَّ تكفيرهم انصب على كتبهم. وجاء حسن حنفي في وقت تنامي الحركات الأصولية التي تكفر الحكام والمحكومين على السواء، فكان لا بد أن يتم تكفير المعاصرين لهم، فكفّروا نجيب محفوظ وحاولوا قتله، وكفروا فرج فودة وقتلوه، وفرّقوا بين نصر حامد وزوجته. ورأى حسن حنفي أنّه مستهدف مثل غيره كما يرى «أنّ أسوأ ما يُصاب به الفكر أن يتحوّل إلى أشخاص، وأن تتحول المعارك الفكرية إلى معارك شخصية. صحيح أن الفكر يمثله أشخاص، ومع ذلك تظل المعارك الفكرية معارك الثقافة والتاريخ قبل الأشخاص وبعدهم، فالأشخاص فانون والفكر يبقى»[1].

ومن ثم حاول أن يتخلى بشخصه عن تلك المعارك تاركاً كتبه ومقالاته تدير تلك المعارك؛ لأنّه «تدور في هذه الأيام معارك فكرية كانت في الأصل قضايا علميّة ثم خرجت من العلم إلى الإعلام، ومن الجامعة إلى الصحافة، ومن الخاصة للعامة... وتحولت إلى ثأر بين أشخاص ومناسبة لإظهار الأحقاد وإثارة الضغائن والفتن....»[2]. ومن ثَمَّ لم نر حسن حنفي قد دخل في مناظرة مباشرة في وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية، لأنّه يدرك أن خسارته تكون أفدح مما حدث لمن قبله، ولمن بعده، واكتفى بالكتابة، وابتعد عن وسائل الإعلام لأنّها تنقل المعارك بعيداً عن أهدافها، فالإعلام لا يتأنى في بحثه، ويكتفي بالإثارة، ويحتفي بالخبر على حساب النظر، لذا نراه دوماً عازفاً عن الحديث للإعلام، ويكفي بالكتابة لإبداء رأيه ومشروعه..

---

(1) المصدر نفسه، ص 586

(2) المصدر نفسه، 590

لذلك من اليسير تتبع كُل التهم التي وُجهت له، لأنّها بصفة عامة لا تخرج عن تكفير كتبه، وشخصه، وإخراج ما يقوله للعوام لاستعدائهم عليه، لذا نكتفي بردود فعل الشيوخ والفقهاء على ما قاله في محاضرته في مكتبة الإسكندرية يوم 27/ 8/ 2006م، كنموذج لردود الفعل التي نالته وما زالت، وهي اختصار لكل ما وُجه به من اتهامات، فبعد انتهاء تلك المحاضرة، أجاب سائلاً عن تنوع الأحكام في القرآن الكريم، أي ما بين المتشابهات أو المتعارضات، فاستشهد حسن حنفي بقول الإمام علي(ع) إنَّ القرآن حمّال أوجه، وقال ضمن محاضرته إنَّ هذا القول يُمكن تقريبه إلى أن القرآن فيه كل شيء أو سوبر ماركت (سوق مركزي)، قائلاً: «ما هو الفرق بين القول بأن القرآن حمال أوجه، وبين تشبيه القرآن بـ «سوبر ماركت»؟، إذا كان المقصود بـ «سوبر ماركت» المكان الذي يضم بين دفتيه كل شيء، فإنَّ القرآن هو كذلك المكان الذي يضم بين دفتيه كل ما يحتاجه الناس في كل مكان وفي أي زمان» [1].

---

(1) من الأقوال الشهيرة التي اعتاد عليها الناس في مصر الاتهام بالكفر من قبل شيوخ رسميين وغير رسميين. وللعلم فإن عبد الصبور شاهين كان صاحب الدعوى ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد والتي فرقت بينه وبين زوجه الدكتورة ابتهال يونس، وبعدها سافر إلى هولندا في اغتراب ثقافي. ولولا أنّه تم تعديل قانون الحسبة في مصر لرفع عبد الصبور شاهين ويوسف البدري وغيرهما دعوى التفريق أو الردة على حسن حنفي وغيره. وكان قانون الحسبة من قبل يجيز لأي شخص رفع دعوى على أي مثقف بتهمة الكفر، من خلال المادة الأولى للقانون رقم 3 لسنة 1996م بشأن تنظيم إجراءات مباشرة دعوى الحسبة في مسائل الأحوال الشخصية، التي نصت على الآتي: «تختص النيابة العامة وحدها، دون غيرها، برفع الدعوى في مسائل الأحوال الشخصية على وجه الحسبة، وعلى من يطلب رفع الدعوى أن يتقدّم ببلاغ إلى النيابة العامة المختصة، وعلى النيابة بعد سماع أقوال أطراف البلاغ وإجراء التحقيقات أن تصدر قراراً برفع الدعوى أمام المحكمة الابتدائية المختصة أو حفظ البلاغ»، وكان الأمر مختلفاً من قبل، حيث كان يجوز رفع الدعوى مباشرة أمام القضاء دون إبلاغ النيابة العامة، =

وهنا حدث ما كان متوقعاً، فقد أخذت مقالته وجعلوها عنواناً على كُفره، ودليلاً على زندقته، وخروجاً عن ملته. وفي واقع الأمر، فإن المتشددين من رجال الدين في مصر كانوا وما زالوا يتربصون بحسن حنفي منذ زمن طويل، ويحتفظون له بملف ضخم من التُّهم، وينتظرون القشة التي ستقصم ظهر البعير، وقد وجدوها بما قاله حنفي في مكتبة الإسكندرية، حيث قال الشيخ يوسف البدري: إنه قام عام 1987م بالردّ على موسوعة حسن حنفي الخماسية «من العقيدة إلى الثورة» ، وأضاف أنَّ بعضاً «من كلام» د. حنفي «أشد» مما هو منسوب إليه في مكتبة الإسكندرية، بينما قال الدكتور عبد الصبور شاهين إنَّ حسن حنفي: «لم يعد له وجود في جامعة القاهرة؛ لأنّه أحيل إلى التقاعد، لكنّه لم يكن يستطيع أن يقول كلامه ذاك أثناء عمله فيه، وقال إن كلام حسن حنفي مرفوض على مستوى كل الأساتذة في الجامعة، ولذلك يقول كلامه خارج مصر وكأنه يخرج من المتابعة في ما يتعلق بصواب الفهم وبصحة التعرض لقضايا الدين[1].

---

= وللعلم فإنَّ فتاوى هؤلاء الشيوخ رغم أنها لا تتمكن الآن من التفريق بين المفكّر وزوجه، ولكنّها تظل سيفاً مسلطاً على أي كاتب له رأي مختلف عن السلطتين السياسية والدينيّة.

(1) هي اتهامات في خطب الجمعة سمعتها بنفسي، وفي وسائل مواصلات في شرائط تسجيل أيضاً، وتلك الشرائط صارت الوسيلة الأكثر شيوعاً في مصر لرجال الدين غير الرسميين والمتأثرين بالسلفية المتشددة المعاصرة، بحيث لا يُمكن الفصل بينها وبين التنظيمات الإسلامية في مصر وغيرها، وتلك الشرائط توزع مجاناً ويسمعها الناس جبراً في وسائل المواصلات، وذلك بالإضافة للفضائيات المنتشرة والتي لا رقيب عليها سوى القائمين بها ولها وعليها، الأمر الذي يجعل إحياء العقل من المستحيلات، لأن بعض رجال الدين يستغلون عواطف الناس المتدينين في الأصل، ويوصلون لهم القول مجاناً وحتى ولو كان بالإكراه، وهذا يجعلنا ندرك الخطر!

أما عن ردود فعل بعض جماعات الإسلام السياسيّ المعاصر فلم تختلف عن نفس الردود، وإن كانت أقسى وأشد، خاصة وأنها قيلت في خُطب الجمعة من فوق المنابر، فقد أعلنت هذه الخطب أنَّ: حسن حنفي كافر، وزندقة اليسار كفر بواح، وزندقة الفلسفة، ومدعي العلم يقول بها الرادون على الله ورسوله[1]، رغم أنَّ حنفي دافع عنهم عندما جعلهم في خندق المقاومة للمشروع الغربيّ، وأنهم يتمسكون بهوية الأنا في مقابل هوية الآخر...

وخلاصة القول إنَّ فكر حسن حنفي أثار معارك لم يكن شريكاً مباشراً فيها، وإن كان هو الذي بدأها وأثارها، وستظل كذلك، لأنّها معركة بين القديم والجديد، أو بين العقل والنقل. ولست أقصد الدفاع عن تقييم حسن حنفي للقرآن، فلعلّه أخطأ وطاش سهمه؛ ولكن الهدف هو عرض الفكرة وردود الأفعال عليها.

(1) هذه الأقوال استقيناها من الهجوم على د. حسن حنفي في وسائل الإعلام المصري، وفي كثير من شرائط التسجيل لشيوخ سلفيين مشهورين بالتكفير، هذا بالإضافة إلى الهجوم المستمر عليه في شبكة المعلومات الدولية (النت).

# الفصل السادس

# حيرة الداعي والفيلسوف

بعد أن استعرضنا فكر حسن حنفي، وما قام به من محاولات لإحياء العقل العربي، ومهاجمته للفكر التقليدي، وتأسيس ما أسماه علم الاستغراب، لكي يقف نداً لعلم الاستشراق ثم للاستغراب المقلوب، وبعد أن فهم أن آفة المسلمين هي الاستبداد السياسيّ والفساد الديني التقليدي وأقام لاهوت التحرّر في الأرض من أجل الإنسان، ورأى أنّ التنوير ضروري لإحياء الأمة، والتنوير كان في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مهماً وملهماً ومبشراً وواعداً، يقول حنفي: «انتشر الإسلام المحافظ العقائدي الشكلي العقابي الردعي، وأصبح أداة للضبط الاجتماعيّ والسيطرة السياسيّة، وهو ما أصبح يُسمى في بعض الأدبيات «الإسلام السعودي» أو «الإسلام الخليجي»، الإسلام في الظاهر والغرائز في الباطن، التشدد على السطح والتسيب في العُمق، الصرامة في الشكل والجنس في المضمون، وذلك كلّه باسم الشرع، تعدد الزوجات، العقود الشرعية، السّنّة والاقتداء، المباح والحلال. . »[1].

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج1، ص 421.

ومع هذا الهجوم على الإسلام التقليدي نرى حنفي يعود فيقول: «يمكن للجماعات الإسلاميّة أن تكون رصيداً للدولة، وقوة لها في مواجهة أعدائها التقليديين أو الجدد في الخارج، مثل الاستعمار بأشكاله القديمة والجديدة والصهيونية المحاربة... وإذا كانت الأمة ما زالت تُعاني من التغريب والضياع والتشدد والميوعة وتضارب الأهواء، فإنّ الجماعات الإسلاميّة قادرة على تثبيت الهوية وإيجاد التقابل بين الأنا والآخر الضروري لكل هوية»[1]. وهذا تضارب وتناقض في فكر حسن حنفي، أو هي الحيرة التي يعيشها، فهو يريد أن يكون ـ في الوقت نفسه ـ فقيهاً وفيلسوفاً، من أهل الرواية ومن أهل الدراية، من أصحاب العقل ومن أهل النقل. وهي حيرة تنتابه أحياناً في مؤلفاته ومقالاته، فهو يُهاجم الإسلام التقليدي، إسلام الظاهر، إسلام الشعائر، الإسلام المحافظ، ولكن وكما رأينا يجد أن لدى الجماعات الإسلاميّة ما يُمكن أن يقدموه، رغم أن أمراء وأعضاء هذه الجماعات الإسلاميّة ليس لديهم ما يمكن أن يقدموه.. وهم أنفسهم الذين فرقوا بين صديقه وتلميذه نصر حامد أبو زيد وبين زوجه، وجعلوه يهجر مصر ليعيش في منفى ثقافيّ في هولندا، وهم أنفسهم الذين يحاربون أهل التأويل لأنّهم أهل التنزيل، كما أقاموا بين العامة والعلماء الأحرار سداً من فتاوى التحريم، ومن ثم نجد أنَّ حسن حنفي يُناقض نفسه مرة أخرى عندما يجد أن عند الجماعات الإسلاميّة عقيدة الجهاد وهو الفريضة الغائبة، وأنه يمكن الاعتماد عليهم بدنياً وذهنياً، لكنّه يعود فيهاجم شعار الحاكمية قائلاً: «فقوة شعار الحاكمية في سلبه، وقد لا يكون هناك بناء بديل، إيجابه في سلبه وليس

(1) المصدر نفسه، ص 426.

له إيجاب مستقل عن السلب، ومن هنا غاب المضمونان الاجتماعيّ والسلبي والسياسيّ للشعار . . »[1].

وتتصاعد تلك الحيرة في حديثه عن فلسفة التراث وتحليل الوحي والواقع والنزول، فنجده يعتمد مرجعاً وحيداً لدراسة أسباب النزول وهو كتاب «أسباب النزول» لأبي الحسن ابن أحمد الواحدي النيسابوري، يقول حنفي: «ولم أشأ الاعتماد على أكثر منه لأنّه يذكر روايات أخرى متعددة، وهو نموذج حتّى لو تعددت الكتب، ونحن نأخذ روايات الواحدي ولا نتحقق من صحتها، فتلك كانت مهمّة القدماء، مهمتنا قراءتها وإيجاد دلالتها فحسب، وتلك مهمّة المحدثين»[2]. وهو هنا يقع في دائرة الحشويين أنفسهم، وهو الذي قام مشروعه التنويري على تجديد التراث بدونهم ليكون الفيلسوف لا الفقيه هو الإمام في حركة التجديد. وإذا كان الداعي لتجديد هذا التراث عبر نقده وتَنْقِيَتِه تجعل مهمته قراءة القديم فحسب، يكون قد وقع في ما عاب عليه غيره من قدماء ومُحدثين، وقنع بما جاء به القدماء دون نقد، رغم أنّه يقول «التراث هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر . . . التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية»[3]. فإذا كان هذا رأيه، فلماذا لم ينتقد الواحدي الذي أخذ عنه دون غيره أسباب النزول؟ ولماذا لم يأخذ عن غيره لأنّ أسباب النزول متعددة، كما أن الواقع المعاصر يحتاج لفهم القرآن، عموم اللفظ لا خصوص السبب، كما أنّه يمكن تفسير القرآن بالقرآن، ويمكن فهم ارتباط الوحي بالواقع من خلال النص، من فهم

---

(1) المصدر نفسه، ص 422.

(2) هامش كتاب: **هموم الفكر والوطن**، ج1، ص 17.

(3) حسن حنفي، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، ص 11.

النقل، فعندما يقول الله في القرآن الكريم ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ﴾[1]، يفهم منه تلقائياً الخواص والعوام أنَّ الوحي مُجرد إلهام للغريزة عند النحل، كما أنَّ الآية الكريمة ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ﴾[2] تُفيد أنّ الوحي مرتبط بالواقع ومفسر له ومنظّر إليه، فالله مالك الملك يؤتيه من يشاء قديماً وحديثاً، ملوكاً وسلاطين، وأبناء ملوك وسلاطين، تنهار دول وتقوم دول، فلا حاجة إذن لاتخاذ أسباب النزول للتدليل على ارتباط الوحي بالواقع وبالنزول.

وهنا نجد حنفي يختار طواعية القيام بمهمّة الشرح للمتون القديمة دون الحاجة للإبداع فيه، كما أن الاعتماد على مراجع دون مراجع أخرى يعني أن الباحث يقع في تناقض. وحسن حنفي وقع فيه عندما جعل نفسه فقيهاً وحكيماً، محدثاً ومتكلماً، باحثاً وواعظاً. هذا ـ ربما ـ ما جعله يتوارى خلف أقوال الآخرين ليستر تناقضه أكثر مما يتوقى من مواجهة الآخرين، فهو مثلاً يُشيد بسيد قطب الذي تأثر به، ورأى أنَّ سيد قطب لو لم يدخل السجن لكتب من العقيدة إلى الثورة، ولو كان هو (حسن حنفي) دخل السجن بريئاً لكتب «معالم في الطريق». ولكن المُفارقة المتناقضة تكمن في أن سيد قطب ألف «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام» قبل أن يتعرّف إلى الغرب، وحسن حنفي كتب كتبه بعد أن تعرّف إلى الغرب. سيد قطب سافر إلى أمريكا تنويرياً وعاد سلفيا إخوانياً تكفيرياً، كما أنّه لم يدخل السجن بريئاً لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا. ولكن حسن حنفي سافر إلى أوروبا وهو إخواني وعاد وهو تنويري، فليس هناك شبه بينهما إلا في المسيرة الأولى لقطب والأخيرة لحنفي. ربما

---

(1) سورة النحل، الآية: 68.

(2) سورة آل عمران، الآية: 26.

يعود السبب في ذلك إلى اختلاف البيئة بين فرنسا وأمريكا. ولكن حسن حنفي وجد نفسه بعيداً عن الإخوان المسلمين، وانطلق مشروعه في فترة خروج الإخوان من المعتقلات، وهم قوة كبيرة سياسيّاً قبل أن تكون قوة دينيّة، فرأى حنفي أن يكسب ودّهم، رغم أنَّ الإخوان تأثروا بسلفية ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وتأثروا بالمناخ التقليدي الشعائري، أو بالظاهر دون الباطن، ولكن حنفي رأى أنهم يملأون الساحة السياسيّة، وأنهم وحدهم جماعة الإسلام، أو الذين يملكون الحق المطلق، فرأى أن يجعل منهم وسيلة لنشر فكره بالتقرب إليهم، أو بأخذهم لليسار بمشروعه، ولكنّهم رأوا أنّه اليساريّ المائل للعدالة الاجتماعيّة يُبشر باليمين الذين يمثلونه.

لكنه يعود فيهاجم فكرة الإمامة؛ لأنَّ «سيطرة الدولة ونجاحها ضد المعارضة جعلتها تضع «الله» محور الكون وأساس العالم، ثم يتمثّل الحاكم دور الله... والذي ترسب في وعينا القولي هو قيمة الفرد المطلق، فالإمام وحده صاحب الحق والسلطة، بيده الملك، يعتبر كل أموال الشعب ملكاً له، رزقاً ساقه الله إليه، وكل رزق حلالاً كان أم حراماً بركة من الله»[1].

والإمامة بهذه الكيفية تُعتبر رئاسة أو مُلكاً، وليست إمامة بأي حال، ومن ثم كان على الدكتور حسن حنفي أن يفرق بين إمامة صالحة وإمامة طالحة؛ أي إنَّ حسن حنفي انتقائي في سلفيته، رغم أنّه متحرّر في نظرته للتراث ككل، وقد انتقد سلفية المودودي في انتقائيتها، وهو تناقض

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، مصدر سابق، ج1، ص 399.

يظهر بوضوح في نظرته للاهوت التحرير عندما يرى ضرورة «إقامة الجسور بين التقدّمية العلمانية للصفوة، والاتجاه المحافظ التقليدي في التاريخ»[1]، وهو الجسر الذي لا يمكن إقامته إلا بتنازل أحد الفريقين للآخر، أو اندماج أحدهما في الآخر، أو تذويب الذات في الآخر، وكلا الأمرين مرفوض لدى الطرفين، فالمحافظون لن يتنازلوا عما اعتقدوه الحق المطلق، والعوام معهم في معركتهم التي لم يخضها حسن حنفي، كما أنَّ الصفوة بمن فيهم حسن حنفي نفسه لا يتنازلون عن عقلهم في مقابل نقل الآخرين، ولن يُذيبوا أنفسهم في الآخر أبداً، فهم ورثة المعتزلة، وهم امتداد للتنويريين المعاصرين، وهم يؤمنون بالتعددية التي يكون للصفوة الدور الأبرز فيها، والآخرون لا يرون إلا كُفر هؤلاء جميعاً، فتبقى الدائرة مفرغة لا يملأها أحد.

وبذلك فقد زادت الهوة بين العقل والنقل في مشروعه، ولم تتمكن أعماله من ردم تلك الهوة كما أراد، فعندما قال « لقد آن الأوان لكي نبحث في معتقداتنا بعقل مفتوح حتّى نُبين ما هو مفيد وباعث على التقدّم، وما يعتبر من قبيل التقاليد البالية الضارة بالناس والمجتمع»[2]، فإنه لم يفتح عقله ليميز المفيد من الضار، فانحاز للضار على حساب المفيد وعلى حساب مشروعه نفسه من أجل التقدّم. وعندما هاجم الحِجاب وختان المرأة وجعل ذلك ظاهرة تاريخية اجتماعيّة سياسيّة اقتصادية جمالية نفسية، فإنه وقع في تناقض مع فكر الجماعات الإسلاميّة، أي إنّه سلفي في السياسة، علماني في الفقه، أو جامد

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج1، مصدر سابق، ص 475.
(2) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج4، ص 80.

سياسيّاً، ومتحرّر فقهياً، متزمت في الفقه السياسيّ ومعتزلي في الفقه الديني، لأنَّ حق الاجتهاد لديه مختلط وغامض، فهو ضد حجاب العقل وحجاب الذهن وحجاب الفكر، وهو أيضاً ينقد شيوخ السلفية، ولكنّه يعود فيقول «قد يختلف الباحثون وقد يتفقون في تعليل ظاهرة الحجاب، والاجتهاد حق الجميع واختلاف الأئمة رحمة بينهم، للمخطئ أجر وللمصيب أجران»[1]، رغم أنَّ هذا الحديث مشكوك في صحته من الأساس.

وعلى العموم فهو يعتبر نفسه من الأئمة الذين يحق لهم الاجتهاد سواء في الحجاب أو السفور، الختان وعدمه، أو الاختلاط بين الجنسين والفصل بينهما، وهي قضايا فقهية تدور حولها قضايا فكرية، يختار حنفي أن يكون فيها فقهياً لا باحثاً، إماماً لا فيلسوفاً، مقلداً لا مجدداً، حتّى لو نقد الحجاب والفصل بين الذكور والإناث وغيرها من قضايا الفقه.

وعندما تحدث حسن حنفي عن الطريق لنهضة جديدة، حاول الإجابة عن السؤال الذي طرحه وهو «إلى أي شيء ندعو الناس؟، فقال: «لقد توارى هذا السؤال عند هذا الجيل حتّى كاد يختفي، وتحول إلى إجابة مسبقة: الدين، التراث، الحاكمية، الله، المعاد، الآخرة، الشريعة، حتّى طغت هذه الإجابات كلها على أمور الدنيا وصلاح الناس ونُظم الحكم وكأننا ما زلنا في عصر إحياء علوم الدين، دون أن ننقله إلى عصر إحياء علوم الدنيا»[2]. ثم شرع في شرح كيفية نشأة العلوم النقلية

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج1، ص 316.

(2) حسن حنفي، **الدين والثورة في مصر**، ج4، **الدين والتنمية القومية**، ص 316.

عند القدماء إعمالاً للعقل في موضوعات النقل، وينقد رؤية التشاؤم للتاريخ والتقدّم، لأنّها تعارض روح الوحي وتقدّمه في التاريخ، وذلك بتقدّم الوعي الإنسانيّ، ونحن معه في كل تلك الأمور.

ولكنّه عندما يتحدث عن الواقع المعاصر نجده يميل بالتدريج للدفاع عن الإسلام الذي تُمثله جماعات العُنف. فهو ينقد نقداً خفيفاً قادة جبهة الإنقاذ الجزائرية عندما أعلنوا بعد فوزهم في الانتخابات في الجزائر أنها آخر الانتخابات، وأن كل شيء حرام. ولكنّه عندما نقد الحكومة التي ألغت الانتخابات فإنه هاجمها بضراوة، وكان عليه أن ينقد ثقافة المجتمع نفسه، وأن يدعو في مقالاته إلى تغيير الواقع، كما هو منهجه في دعوة الوعي والتغيير، العقل والتنوير، أن ينحاز لمشروعه الذي دعا إليه وجعله وسيلته المتميّزة عن غيره. ولكننا نجده ينحاز للمتناقضات، فأسرف في التحامل على الحكومات العربيّة والغرب، رغم أنّه عاش في كنف هذه الحكومات والغرب، وأخذ عن الغرب الكثير من مصادره الفكرية ومنهجه الظاهرياتي «الفينومولوجي»، والأجدى به في كل تلك الأمور أن يكون واضحاً صريحاً في تعامله مع الواقع المتغير، من خلال رؤية واحدة متساوية. أما الوقوف مع الجميع من خلال مواقفهم، فذلك هو الذي يضر الباحث في مشروعه واستقلاله الفكري والنفسي.

وهذا يظهر أكثر عندما يتحدث حسن حنفي عن اليسار، فهو يفرض اليسار على من يراه يتفق مع ميوله وليس منهجه، فيجعل الإخوان المسلمين على اليسار جنباً إلى جنب مع الرئيس جمال عبد الناصر واشتراكيته، رغم أنَّ منهجه يقول إنَّ الإخوان هم اليمين، طالما أنهم يمثلون التفسير التقليدي للدين، وعبد الناصر يمثل الثورة. كما قال إنّ

النظم التي هاجمت عبد الناصر يمينية الفكر والاتجاه ويمثلون المحافظين ضد التقدّميين، أي إنّه يصنف على الأساس الذي كان سائداً أثناء المد الشيوعي، عندما كان يتم تقسيم العالم العربي إلى رجعيين وتقدّميين أو يمين ويسار، رغم أن أنظمة اليسار كانت تتخذ الدين وسيلة لجلب التأييد الشعبي، بنفس المنهج الذي كانت تتخذه أنظمة اليمين، وهذا ما يؤكّده حسن حنفي قائلاً: «اضطر عبد الناصر إلى الدفاع عن نفسه بنفس السلاح وإثبات أنَّ الاشتراكية من الإسلام. . . الإسلام أول دين اشتراكي في التاريخ. . . . الإسلام دين اشتراكي، إنما هُم الحكام والأئمة، الملوك والأمراء، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما، دفاعاً عن نظم الحُكم الرجعية الإقطاعية التي تستولي على مال المسلمين، ودفاعاً عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوى وتحليل الحرام وتحريم الحلال بأبخس الأثمان»[1]. أي إنّه نفسه اعتبر اليسار يستخدم الدين في تشويه اليمين. ومن هنا يكون التفريق بين اليمين واليسار غير مُبرر، فهو التصنيف الماركسيّ الجدلي للرجعية والتقدّمية، رغم أن الجدلية تتعامل مع الواقع المتغير، ومن ثم يكون هذا التصنيف على المستوي السياسيّ أو الديني لا شأن له عندما يكون التجديد خلطاً ما بين اليمين واليسار، أو بين الدين والدنيا، التراث والتجديد، حيث إن

---

(1) المصدر نفسه، ص 242. . وقال حسن حنفي أيضاً ناقداً الناصرية: وهو ما يؤكّد حقيقة أخرى هي أن ما حدث في مصر الناصرية جاء نتيجة لقرارات فوقية وليس نتيجة لتطورات مجتمعية، وجاء من سلطة لم تستطع الحسم بين جدل الموروث والوافد، وهو الأمر الذي يؤكّده تراجع النظام الناصري إلى الاعتماد على الموروث بشكل كبير نتيجة لضغط الخارج بعد هزيمة 1967، سواء الموروث الديني المباشر أم غير المباشر، الدين والتنمية ـ من كتاب **الدين والثورة في مصر** ـ مصدر سابق ـ ص 240.

مفهوم الدين كما يراه حنفي يقوم في الأصل على جعل الدين ثورة من أجل الواقع، وربط كل مفردات الدين لخدمة الإنسان، أي الأخذ من اليمين لخدمة اليسار من أجل الإنسان. وهنا تبدو الحيرة ملازمة للدكتور **حسن حنفي** عندما قرر منذ البداية أنّه فقيه من فقهاء المسلمين، له أن يُفتي في أمور الدين والدنيا، وعندما جعل نفسه حكيماً فيلسوفاً يطلب الحكمة لأنّها ضالته، وهو أحق بها أنّى وجدها، وهنا كان التناقض الذي نقصده، والحيرة التي أربكته وأربكتنا معه!

إنَّ فشل الأيديولوجيات الثوريّة الاشتراكية والقومية هو الذي دفع **حنفي** نحو العودة إلى الدين وعلم أصول الدين، يقول حنفي: «وقد بدأنا بعلم أصول الدين كأول جزء من «التراث والتجديد» لأنّه هو العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها عن العالم وببواعثها على السلوك، فهو البديل لأيديولوجياتها السياسيّة بعد فشل جميع الأيديولوجيات العلمانية للتحديث». مشروع **حسن حنفي** إذن هو رد فعل على فشل تلك الأيديولوجيات، وبذلك فهو خطوة إلى الخلف، وهذه الخطوة هي التي تجعله يقف عند موقف اليسار الهيجلي الفيورباخي ولاهوته في التحرير. إن نقد **ماركس** الشاب لليسار الهيجلي ينطبق على حنفي، لأنّه يعتقد أن الوعي هو الذي يحرك الشعوب، وأن مجرد تغيير الوعي كفيل بتغيير الواقع، في حين أن **حنفي** الذي أعلن أن مهمته ليست في فهم العالم بل في تغييره، يستمر في محاولة الفهم مرة أخرى، وفي هذه المرة فالفهم ينصب على النصوص القديمة؛ صحيح أنّه فهم ثوريّ تحرّري إنسانيّ، إلا أنّه يعتقد أن تغيير واقعنا لن يتم إلا بتغيير فهمنا له، ولهذا السبب ينجذب **حسن حنفي** لفلاسفة الوعي الذين يعتقدون

في إمكان مثل هذا التغيير انطلاقاً من الأفكار: فخته، هوسرل، فويرباخ، عثمان أمين[1].

وهنا يُقدم حنفي وصفاً جديداً لعلم أصول الدين بقوله: هو العلم الذي يقرأ في العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة، كما يرى فيه مقدمات التحرّر وعناصر التقدّم، لو تم إعادة بنائه طبقاً لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم. والحقيقة أن الذي جعل ذلك العلم معبراً عن واقع المسلمين هو أنّه قد استُخدم كأيديولوجيا تُبرر بها السلطة التخلف والفقر والظلم والقهر. إنه البناء الفوقي الذي يضمن جماهير مستكينة راضية متدينة، ويضمن للسلطة سهولة قيادتهم. والملاحظ في العبارة السابقة أنها جمعت بين اتجاه ثوريّ وآخر محافظ في نفس الوقت، فالاتجاه الثوريّ يُرجع التردي إلى الفهم التراثي المُغترب للعقيدة، والاتجاه المحافظ يضع التقدّم والتحرّر في فهم جديد لها. وكان يمكن لحنفي بعد أن أرجع أسباب التردي إلى العقيدة أن يتخلّى عنها باعتبارها اغتراباً دينياً ووعياً زائفاً على شاكلة ماركس، ويحكم عليها بأنها «أفيون الشعوب»[2]، لكنّه يظلّ ممسكاً بها مقرراً أن التقدّم والتحرّر لن يأتي إلا انطلاقاً منها. وحُجة حنفي في ذلك أنها تُشكل المخزون النفسي لدى الجماهير من ناحية، وأنها هي ما بقي لنا بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية من ناحية أخرى.

---

(1) أشرف منصور ـ حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، موقع الحوار المتمدين، بدون رقم صفحة.

(2) المصدر نفسه، بدون رقم صفحة

وفي ذلك نلمح الطابع المحافظ في فكر حنفي، والذي يتمثل في النظر إلى العقيدة على أنها سبب التخلف والتقدّم في نفس الوقت، والاعتقاد في أن حال المسلمين لن ينصلح إلا بإصلاح عقيدتهم، وأن ثورتهم على أوضاعهم لن تكون إلا من خلال تثوير عقيدتهم. ونلحظ كذلك اتجاهاً مثاليّاً يعتقد في إمكان تغيير الواقع انطلاقاً من تغيير الأفكار، وليست العقيدة إلا تعبيراً نظرياً عن التخلف أو التقدّم، إنها مجرد بناء فوقي لن يتغيّر إلا بتغيير المجتمع ذاته.

إنَّ الأفكار لن تتغير إلا بتغيير الواقع الذي أنتجها لا العكس، واللاهوت الثوريّ لحنفي سيظلّ فكراً معلقاً في الهواء ما لم يكن ممثلاً لحياة اجتماعيّة وسياسيّة ثوريّة[1].

إنَّ أفكاراً ثوريّة يجب أن تكون أفكار جماعات ثوريّة، وبالتالي يجب أن تنشأ تلك الجماعات أولاً كي تتبنّى لاهوتاً ثوريّاً، لكنّ حنفي يعتقد أن أفكاراً ثوريّة وحدها كفيلة بأن تخلق حواملها الاجتماعيّة وممثليها الاجتماعيّين. إنَّ لسان حال حنفي يقول: «فلننشئ الأيديولوجيا الثوريّة أولاً، ثم ستُنجب هذه تلقائياً حواملها الاجتماعيّة. لكنّ الحقيقة أنَّ لاهوت الثورة سيظلّ أيديولوجيا ومجموعة من الأفكار، ما لم تتبنَّه قاعدة اجتماعيّة، أي ما لم يحدث ما يصفه فيبر على أنّه تقارب مختار Ellective affinity بين أيديولوجيا وفئة اجتماعيّة تتبناها.

إنَّ حنفي يرى أنّ هذه الفئة موجودة وجاهزة وهي الجماهير المحرومة المقهورة، لكن لا يبدو أنَّ هذه الفئة مستعدة الآن لتقبّل

(1) المصدر نفسه، بدون رقم صفحة

لاهوت التحرير، ذلك لأنّها خاضعة للمؤسسة الدينيّة التي عاندت حنفي وضايقته كثيراً. وفي هذه الأوضاع يظلّ مشروع حسن حنفي موجهاً للصفوة الفكرية لا للجماهير، لطليعتها المثقفة التي عايشت فشل الأيديولوجيات العلمانية لا لقاعدتها العريضة، وذلك في ظل التنامي المتتالي للردة، ولاستمرارية الاستبداد باسم الدين من جانب المؤسسات الرسمية[1]، وهو استبداد لا نرى أنّه ينتهي طالما ظل الواقع كما هو يعيش على الظاهر دون الباطن، وعلى النقل دون العقل، ويتبناه في النهاية رجال الدين الرسميون، وهم الذين يسوقون الجماهير سوقاً، ولا يعطونها مهلة تفكير واحدة لإعمال العقل لإقامة اللاهوت الذي بشَّر به الدكتور حسن حنفي..

---

(1) المصدر نفسه، بدون رقم صفحة.

# خـاتمـة

رغم نقدنا لمشروع حسن حنفي الفكري، وحديثنا عن حيرته بين الفقه والفلسفة، العقل والنقل، التأويل والتنزيل، ومحاولته الجمع بينهما جميعاً، نجده في النهاية مفكّراً مسلماً، وضع عقله في خدمة مجتمعه، وجعل فكره من أجل الإنسان المسلم. تأثر بالغرب ولكنّه في النهاية لم يجعله النموذج النهائي المثاليّ للحضارة الإسلاميّة الجديدة، لذا نجده حريصاً في الدفاع عن المقاومة ضد الاحتلال، والدفاع عن قيم الإسلام التي كرّمت الإنسان. حَرِصَ أيضاً على مواجهة الاستبداد واعتباره مفهوماً أُلصق بالإسلام، فكشف مساوئ الاستبداد وأثره المدمر على الأمة، وانتقد بيعة الحكام المسلمين القائمة على القهر والغلبة والجبر، وأقر بأنَّ العدالة الاجتماعيّة والمساواة غاية في الدين، لأنّ الدين في خدمة الإنسان، ولأنّه وسيلة لتحقيق ما يصبو إليه في مشروعه، كما أكد على تأكيد الهوية الذاتية والأصالة في مواجهة التبعية والتغريب، فكان له السبق في تأسيس علم الاستغراب، وهو مشروع قد يتحقق في المستقبل، إذا وُجد من يُحقق طفرة في النظرة للدين

الثوريّ، وحشد الجماهير في مواجهة السلبية واللامبالاة، من أجل مناعة الأمة في ثقافتها وفكرها وسياستها واقتصادها، فيمكن أن تُقدم النهضة الجديدة، عندما تجد من يملك القدرة على دراسة الآخر من واقع الثقة بالنفس. والثقة بالنفس لا يمكن أن تأتي من فراغ، فشروطها الربط بين الحكمة والدين أو استخلاص الحكمة من الدين، ثم الوحدة بين المسلمين تقوم على شرعيّة الشعوب لا شرعيّة الحكام، شرعيّة الاختيار لا شرعيّة السيف، فتبدأ الانتصارات الفكرية وتُصبح مُقدمة للانتصارات العسكرية بعد عقود من الهزائم المتتالية، وعودة الاستعمار التقليدي بعد أن نسيته المنطقة. .

الدكتور حسن حنفي يُمكن اعتباره نُقطة تفاؤل في عالم متشائم، وَمْضة أمل في ظلمات يأس، حتّى لو تعرض للتكفير، لأنّه يرى أنّه في حالة الإحباط العامة التي تسود الأمة، شيوخها وشبابها، لدرجة لم يعد معها الإنسان يرى أي شيء إيجابي في حياته ولا أي أمل في واقعة، ما يُسبب أثاراً وخيمة على النضال الوطني وإشاعة روح اليأس والقنوط، يبرز أمل الثورة وتهب رياح التغيير، فقاع الموجة هو الذي ينقلب إلى ذروها بين عشية وضحاها[1]. فالتغيير أو الأمل يكمن في الثورة القادمة، ثورات شعوب وليست ثورات ضباط، حركات تغيير للأفضل، فلن يكون هناك أسوأ من الواقع، أو مما تعيشه المجتمعات، وكلما ازدادت دعوات العولمة انصهرت الشعوب في ثقافاتها، وكلما ازدادت وسائل الإعلام وانفتحت وبشّرت، كلما زاد الإعلام المضاد مبشراً وناقداً ونافذاً. وحسن حنفي في ذلك كلّه يرى الصورة البيضاء يكتبها ويحاضر

(1) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن** ، ج2، مصدر سابق، ص 577.

عنها، وينشرها في الصحف والكتب، ولا يرد على ناقديه ولا يتحدث لوسائل الإعلام؛ لأنّ معظمها كما يرى يجري خلف الإثارة، وحتى لو جاءت على حساب الفكر والمنطق والعقل، ولأنّه يرى أنّه عندما تتحول المعركة من الفكر إلى الذات، من الموضوع إلى الشخص تُطل الفتن برأسها، وهذا مما يُحسب له ويُحسد عليه، وهو أيضاً في سبيله للوعي لا يكتفي بالقول دون العمل، فقد خاض معركة السياسة عندما استقر به الحال في مصر، فانضم لحزب التجمع وسافر إلى ربوع مصر ليؤيد مرشحي اليسار من أعضاء حزب التجمع؛ ولكنّه عندما رأى الأمور لا تسير على وجهها الأفضل، آثر الكتابة والمحاضرات والتأسيس لوعي يأخذ بالأمة من عثرتها، ويقود لوعي العقل الذي يتأسس على روح الدين، ووعي الضمير الذي يتأسس على الأخلاق التي نادت بها كل رسالات السماء، ويتم إقامة اللاهوت على الأرض، وهو اللاهوت الذي وضعه الله في الإنسان ليكون هو نشاطه التحرّري. وهناك وعي متنامٍ لدى شعوب الأمة، وهو الذي يُراهن عليه حسن حنفي، ويعمل على تعميمه لنزع السلبية واللامبالاة عنه لكي يكون الوعي صادقاً، والأمل مُشرقاً، والمستقبل أكثر إشراقاً من الحاضر. ولكن وفي سبيله لتعميق هذا الوعي ونشر فكر العقل، تعامل مع جماعات الإسلام السياسيّ من واقع تصديها للاستعمار والفكر المُهيمن وفكر القطبية الواحدة، وهذا الذي انتقدناه بسببها، لأنّنا مثله تماماً، لا نرى الأمل إلا في الواقع المثاليّ الذي ينشده الدين، ودعا إليه القرآن، بأن الأصل هو الحرص على كرامة الإنسان من أن تنتهك، وثروات الشعوب من أن تُستنزف، وإرادة الأمة من أن تُزيف، وذلك كلّه مرتبط بأن يتخلى عقل الأمة عن الفساد السياسيّ والديني، سواء قام به الحكام أو قامت به جماعات الإسلام السياسيّ.

الأصل هنا هو الإسلام الثوريّ الحقيقيّ الذي ليس له هدف سوى جلب النصر للأمة على أعدائها من الخارج، وليس نشر الفتن والقلاقل وقتل الأبرياء من أبناء الأمة في الداخل.. وتلك هي نظرة **حسن حنفي** المنحازة للإنسان، والتي عمل من خلالها لإحياء علوم الدنيا في مُقابل إحياء علوم الدين، فالدين للدنيا، من أجل إعمارها، وتلك النظرة هي التي نوافقه عليها كما فهمناها، وقدّرناه بها، وقدمنا عمله له، بعد أن أخذنا منه ورددنا عليه..

# أعمال الدكتور حسن حنفي ومؤلفاته

## كُتب ترجمها ونشرها:

- **نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لأنسيلم، الوجود والماهية لتوما الأكويني)**، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، 1968م.

- **رسالة في اللاهوت والسياسة**، اسبينوزا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

- **تربية الجنس البشري وأعمال أخرى**، لسنج، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ـ 1977م.

- **تعالي الأنا موجود**، سارتر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1977م.

## كُتب حققها:

- **المعتمد في أصول الفقه**، جزآن، أبو الحسين البصري، المعهد الفرنسي، دمشق، 1963م.

- **الحكومة الإسلامية**، الإمام الخميني، دار قباء، القاهرة، 1979م.

- **جهاد النفس أو الجهاد الأكبر**، الإمام الخميني، دار قباء، القاهرة، 1980م.

**مؤلفاته:**

- **مناهج التأويل**، بالفرنسيّة، القاهرة، 1965م.
- **تأويل الظاهريات**، بالفرنسيّة، باريس، 1966م.
- **ظاهريات التأويل**، بالفرنسيّة، باريس، 1966م.
- **قضايا معاصرة**، جزآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ج1 (1976م)، ج2 (1977م).
- **الحوار الديني والثورة**، بالإنجليزية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1977م.
- **التراث والتجديد**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1981م.
- **في الفكر الغربيّ المعاصر**، دار التنوير، بيروت، 1982م.
- **دراسات إسلامية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م.
- **الحركات الإسلاميّة في مصر**، المؤسسة الإسلاميّة للنشر، القاهرة، 1986م.
- **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1988م.
- **من العقيدة إلى الثورة**، خمسة أجزاء، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م.
- **الدين والثورة في مصر 1952 ـ 1981م**، ثمانية أجزاء، دار قباء، القاهرة، 1989م.
- **حوار المشرق والمغرب، مع الدكتور محمد عابد الجابري**، القاهرة، 1990م.
- **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنيّة، القاهرة، 1991م.

- **الإسلام في العصر الحديث**، جزءان، بالإنجليزية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م.
- **دعوة للحوار**، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1996م.
- **هموم الفكر والوطن**، جزءان، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، 1997م.
- **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، القاهرة، 1998م.
- **حوار الأجيال**، دار قباء، القاهرة، 1998م.
- **جمال الدين الأفغاني**، **المئوية الأولى**، دار قباء، القاهرة، 1998م.
- **في الثقافة السياسيّة**، دار علاء الدين، القاهرة، 1998م.
- **من النقل إلى الإبداع**، تسعة أجزاء، دار قباء، القاهرة، 1999م.
- **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، دار الهادي، بيروت، 2000م.
- **الفكر السياسيّ**، الدار العربيّة للنشر، القاهرة، ط ـ 2000م.
- **ما العولمة؟ مع محمد جلال العظم**، دار الفكر المعاصر، القاهرة، 2000م.
- **حصار الزمن**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004م.
- **من النص إلى الواقع**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004م.
- **من منهاتن إلى بغداد**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- **جذور التسلط وآفاق الحرية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2005م.
- **من الفناء إلى البقاء**، تحت الطبع

مؤلفات عن حسن حنفي

- **الأنا وآخر**، أحمد عبد الحليم، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1995م.
- **التراث والغرب والثورة في فكر حسن حنفي**، ناهض حَتَّر (الأردن).

- **اليسار الإسلاميّ**، محسن الميلي (تونس).
- **اليسار الإسلاميّ**، (بالإنجليزية) اشيمو زاكي (الجامعة الدولية / اليابان).

وقد نوقشت في جامعات مصر والعالم الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه، دارت موضوعاتها حول فكر الدكتور **حسن حنفي** وإسهاماته العلميّة، أولها ما قدمه مارين فن دن بوم الذي حصل على الدكتوراه من الجامعة الحرة (أمستردام) برسالة عنوانها: تحرير الإنسان عند **حسن حنفي** (1984م).

## مركز الحضارة
## لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- سلسلة الدراسات القرآنيّة
- سلسلة الدراسات الحضاريّة
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ
- سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر

عندما قرّرتُ الكتابة عن الدكتور حسن حنفي، كنتُ أُدرك الصّعوبات والمخاطر التي سوف أواجهها؛ لأنّ الكتابة عن حسن حنفي تعني الدخول في معترك الصراع المتأجّج بين العقل والنّقل منذُ فجر الأديان... والكتابة عن مشروع حسن حنفي لا تعني أنّنا سننحاز إلى فكره وآرائه، ولكنّا مع الكتابة عنه سوف نحاول استشراف مشروعه، واستكشاف أفكاره المثيرة للذات والآخر، للروح والعقل. فهو صاحب مشروع عقليّ فلسفيّ، دينيّ دنيويّ، خلفيّته ثقافة إسلاميّة ومعرفة قرآنيّة، مشروع هدفه نقل الفلسفة إلى الواقع، إلى حقل المعرفة الشعبيّة، لأنّ الفيلسوف لديه لا يجلس في مكان مرتفع لينظر للنّاس من علٍ، وإنّما عليه أن يعمل على تحرير المفاهيم الفلسفيّة من أجل الوصول بها للثورة من أجل التجديد، ورفع سُلطان القداسة عن مُفسّري النّصوص المقدّسة.... من هنا، فالمنهج الموضوعي يفرض علينا عرض مشروع حسن حنفي كما كتبه وكما يدعو إليه، وألا نحمّل كلماته ما لا تحتمل، ثم بعد ذلك يحقّ لنا - بعد الفهم والاستيعاب - أن نوجّه لهذا المشروع الفكريّ النقد الموضوعي، الذي يمكننا من التعرّف على المشروع، وهل صاحبه فيلسوف أم حكيم أم هو فقيه أم هو من الدعاة للدين على المنهج السلفي التجديدي، دون أن يُقلّل ذلك من قيمته ولا من رؤيته... ورغم حجم الانتقادات التي وُجّهت لمشروع حسن حنفي بسبب ميله تقمص دور المفكّر والداعية، والمزج بين منطلقات الفيلسوف وتوجّهات الشيخ، ولكنّه يبقى مع ذلك صاحب مشروع، وصاحب رؤية، ننقدها ونحترمها، نأخذ منها ونردّ عليها...

**Hassan Hanafi**
**Revolution of Belief & Philosophy of Mind**

**Center of Civilization for the Development of Islamic Thought**

A Seiries on Leading Thinkers & Reformers in the Islamic World

ISBN 978-9953-538-84-6



برعاية ودعم:




مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com